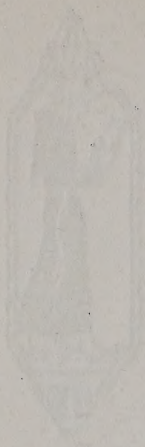
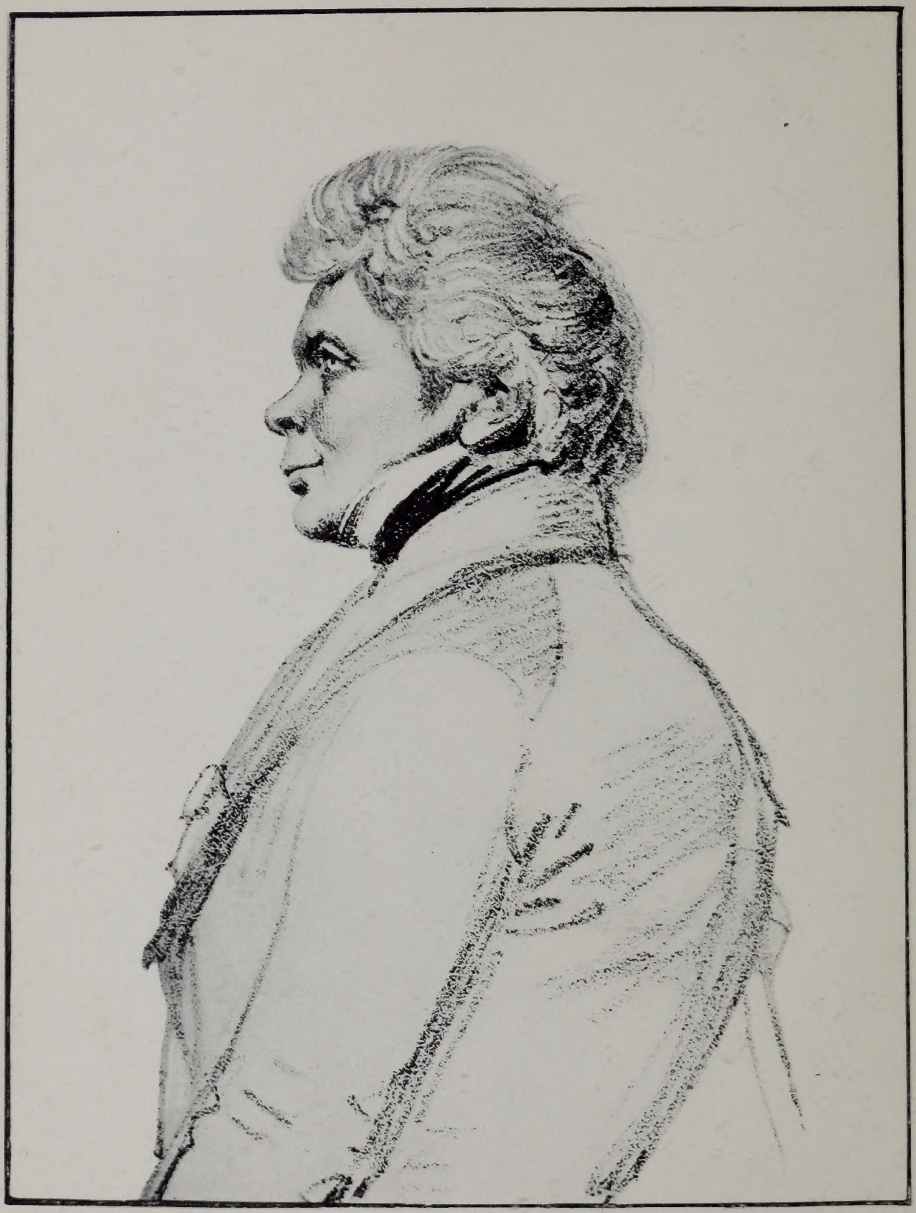




Schelling.

F. W. J. v. Schelling, Werke.

Auswahl in drei Bänden.

Herausgegeben von

Otto Weiß.

Fritz Eckardt Verlag.
Leipzig 1907.

Schellings Werke.

Zweiter Band.

Schriften zur Identitätsphilosophie.

System des transzendentalen Idealismus / Darstellung eines Systems der Philosophie / Bruno / Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.

Fritz Eckardt Verlag.
Leipzig 1907.

Inhalt.

	Seite
System des transzendentalen Idealismus	1
Darstellung eines Systems der Philosophie . . .	309
Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge	417
Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums	537

System

des

transzendentalen Idealismus.

1800.

Vorrede.

Daß ein System, welches die ganze, nicht bloß im gemeinen Leben, sondern selbst in dem größten Teil der Wissenschaften herrschende Ansicht der Dinge völlig verändert und sogar umkehrt, wenn schon seine Prinzipien auf das strengste bewiesen sind, einen fortdauernden Widerspruch selbst bei solchen finde, welche die Evidenz seiner Beweise zu führen oder wirklich einzusehen imstande sind, kann seinen Grund allein in dem Unvermögen haben, von der Menge einzelner Probleme zu abstrahieren, welche unmittelbar mit einer solchen veränderten Ansicht die geschäftige Einbildungskraft aus dem ganzen Reichtum der Erfahrung herbeiführt, und dadurch das Urteil verwirrt und beunruhigt. Man kann die Kraft der Beweise nicht leugnen, auch weiß man nichts, was gewiß und evident wäre, an die Stelle jener Prinzipien zu setzen, aber man fürchtet sich vor den als ungeheuer vorgespiegelten Konsequenzen, die man aus denselben zum voraus hervorgehen sieht, und verzweifelt alle jene Schwierigkeiten zu lösen, welche die Prinzipien in ihrer Anwendung unfehlbar finden müssen. Da man aber von jedem, welcher an philosophischen Untersuchungen überhaupt Anteil nimmt, mit Recht verlangen kann, daß er jeder Abstraktion fähig sei, und die Prinzipien in der höchsten Allgemeinheit aufzufassen wisse, in welcher das Einzelne völlig verschwindet, und in der, wenn sie nur die höchste ist, sicher auch die Auflösung für alle möglichen Aufgaben zum voraus enthalten ist, so ist es natürlich, daß bei der ersten Errichtung des Systems alle ins Einzelne herabsteigenden Untersuchungen entfernt, und nur das Erste, was

nötig ist, die Prinzipien ins Reine gebracht und außer allen Zweifel gesetzt werden. Indes findet doch ein jedes System den sichersten Probierstein seiner Wahrheit darin, daß es nicht nur zuvor unauflösliche Probleme mit Leichtigkeit auflöst, sondern selbst ganz neue bisher nicht gedachte hervorruft, und aus einer allgemeinen Erschütterung des für wahr Angenommenen eine neue Art der Wahrheit hervorgehen läßt. Es ist dies aber eben das Eigentümliche des transzendentalen Idealismus, daß er, sobald er einmal zugestanden ist, in die Notwendigkeit setzt, alles Wissen von vorne gleichsam entstehen zu lassen, was schon längst für ausgemachte Wahrheit gegolten hat, aufs neue unter die Prüfung zu nehmen, und gesetzt auch, daß es die Prüfung bestehe, wenigstens unter ganz neuer Form und Gestalt aus derselben hervorgehen zu lassen.

Der Zweck des gegenwärtigen Werkes ist nun eben dieser, den transzendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich sein soll, nämlich zu einem System des gesamten Wissens, also den Beweis jenes Systems nicht bloß im allgemeinen, sondern durch die Tat selbst zu führen, d. h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner Prinzipien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens, welche entweder schon vorher aufgeworfen aber nicht aufgelöst waren, oder aber erst durch das System selbst möglich gemacht worden und neu entstanden sind. Es folgt daraus von selbst, daß diese Schrift Fragen und Gegenstände berühren muß, welche bei sehr vielen von solchen, die sich jetzt wohl in philosophischen Dingen ein Urteil herausnehmen, noch gar nicht in Anregung oder zur Sprache gekommen sind, indem sie noch an den ersten Anfangsgründen des Systems hangen, über welche sie, sei es aus ursprünglicher Untüchtigkeit auch nur zu begreifen, was mit ersten Prinzipien alles Wissens verlangt wird, oder aus Vorurteil, oder aus was immer für andern Gründen, nicht hinwegkommen können. Auch ist für diese Klasse, obgleich die Untersuchung, wie sich versteht, bis auf die ersten Grundsätze zurückgeht, doch von dieser Schrift wenig zu erwarten, da in Ansehung der ersten Untersuchungen in derselben nichts vorkommen kann, was nicht entweder in den Schriften des Erfinders der Wissenschaftslehre, oder

in denen des Verfassers schon längst gesagt wäre, nur daß in der gegenwärtigen Bearbeitung die Darstellung in Ansehung einiger Punkte eine größere Deutlichkeit erlangt haben mag, als sie zuvor gehabt hat, durch welche aber doch ein ursprünglicher Mangel des Sinnes wenigstens nimmermehr ersetzt werden kann. Das Mittel übrigens, wodurch der Verfasser seinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen, zu erreichen versucht hat, ist, daß er alle Teile der Philosophie in Einer Kontinuität und die gesamte Philosophie als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichsam als Denkmal und Dokument dient, vorgetragen hat. Es kam, um diese Geschichte genau und vollständig zu entwerfen, hauptsächlich darauf an, die einzelnen Epochen derselben und in denselben wiederum die einzelnen Momente nicht nur genau zu sondern, sondern auch in einer Aufeinanderfolge vorzustellen, bei der man durch die Methode selbst, mittelst welcher sie gefunden wird, gewiß sein kann, daß kein notwendiges Mittelglied übersprungen sei, und so dem Ganzen einen inneren Zusammenhang zu geben, an welchen keine Zeit rühren könne, und der für alle fernere Bearbeitung gleichsam als das unveränderliche Gerüste dastehe, auf welches alles aufgetragen werden muß. Was den Verfasser hauptsächlich angetrieben hat, auf die Darstellung jenes Zusammenhangs, welcher eigentlich eine Stufenfolge von Anschauungen ist, durch welche das Ich bis zum Bewußtsein in der höchsten Potenz sich erhebt, besonderen Fleiß zu wenden, war der Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten, auf welchen er schon längst geführt worden ist, und welchen vollständig darzustellen weder der Transzendental- noch der Natur-Philosophie allein, sondern nur beiden Wissenschaften möglich ist, welche eben deswegen die beiden ewig entgegengesetzten sein müssen, die niemals in Eins übergehen können. Der überzeugende Beweis der ganz gleichen Realität beider Wissenschaften in theoretischer Rücksicht, welche der Verfasser bis dahin nur behauptet hat, ist daher in der Transzendental-Philosophie und insbesondere in derjenigen Darstellung davon zu suchen, welche das gegenwärtige Werk enthält, welches darum als ein notwen-

diges Gegenstück zu seinen Schriften über die Natur-Philosophie zu betrachten ist. Denn es wird eben durch dasselbe offenbar, daß dieselben Potenzen der Anschauung, welche in dem Ich sind, bis zu einer gewissen Grenze auch in der Natur aufgezeigt werden können, und da jene Grenze eben die der theoretischen und praktischen Philosophie ist, daß es sonach für die bloß theoretische Betrachtung gleichgültig ist, das Objektive oder das Subjektive zum Ersten zu machen, indem für das Letztere nur die praktische Philosophie (welche aber in jener Betrachtung gar keine Stimme hat), entscheiden kann, daß also auch der Idealismus kein rein theoretisches Fundament hat, insofern also, wenn man nur theoretische Evidenz zugibt, niemals die Evidenz haben kann, welcher die Naturwissenschaft fähig ist, deren Fundament sowohl als Beweise ganz und durchaus theoretisch sind. Es werden eben aus diesen Erklärungen auch diejenigen Leser, welche mit der Natur-Philosophie bekannt sind, den Schluß ziehen, daß es einen in der Sache selbst, ziemlich tief, liegenden Grund hat, warum der Verfasser diese Wissenschaft der Transzendental-Philosophie entgegengesetzt, und von ihr völlig abgesondert hat, indem zuverlässig, wenn unsere ganze Aufgabe bloß die wäre, die Natur zu erklären, wir niemals auf den Idealismus wären getrieben worden.

Was nun aber die Deduktionen anbelangt, welche von den Hauptgegenständen der Natur, der Materie überhaupt und ihren allgemeinen Funktionen, dem Organismus usw. in dem vorliegenden Werk geführt worden sind, so sind es zwar idealistische, deswegen aber doch nicht (was viele als gleichbedeutend ansehen) teleologische Ableitungen, welche im Idealismus ebensowenig als in einem andern System befriedigend sein können. Denn wenn ich z. E. auch beweise, daß es zum Behuf der Freiheit oder der praktischen Zwecke notwendig ist, daß es Materie mit diesen oder jenen Bestimmungen gebe, oder daß die Intelligenz ihr Handeln auf die Außenwelt als durch einen Organismus vermittelt anschaue, so läßt mir doch dieser Beweis noch immer die Frage unbeantwortet, wie und durch welchen Mechanismus denn die Intelligenz gerade eben das anschaue, was zu jenem Behuf notwendig ist. Vielmehr müssen alle Beweise, welche

der Idealist für das Dasein bestimmter Außendinge führt, aus dem ursprünglichen Mechanismus des Anschauens selbst, d. h. durch eine wirkliche Konstruktion der Objekte geführt werden. Die bloß teleologische Wendung der Beweise würde darum, weil die Beweise idealistisch sind, doch das eigentliche Wissen um keinen Schritt weiter bringen, da bekanntlich die teleologische Erklärung eines Objekts mich schlechterdings nichts über seinen wirklichen Ursprung lehren kann.

Die Wahrheiten der praktischen Philosophie können in einem Systeme des transzendentalen Idealismus selbst nur als Mittelglieder vorkommen, und was eigentlich von der praktischen Philosophie demselben anheimfällt, ist nur das Objektive in ihr, welches in seiner größten Allgemeinheit die Geschichte ist, welche in einem System des Idealismus ebensogut transzendental deduziert zu werden verlangt, als das Objektive der ersten Ordnung oder die Natur. Diese Deduktion der Geschichte führt zugleich auf den Beweis, daß das, was wir als den letzten Grund der Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven des Handelns anzusehen haben, zwar als ein absolut Identisches gedacht werden muß, welches aber als substantielles oder als persönliches Wesen vorzustellen, um nichts besser wäre, als es in ein bloßes Abstraktum zu setzen, welche Meinung man dem Idealismus nur durch das gröbste Mißverständnis aufbürden konnte.

Was die Grundsätze der Teleologie betrifft, so wird der Leser ohne Zweifel von selbst einsehen, daß sie den einzigen Weg anzeigen, die Koexistenz des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit in der Natur auf eine begreifliche Weise zu erklären. — Endlich wegen der Lehrsätze über die Philosophie der Kunst, durch welche das Ganze geschlossen wird, bittet der Verfasser diejenigen, welche für dieselben etwa ein besonderes Interesse haben mögen, zu bedenken, daß die ganze Untersuchung, welche an sich betrachtet eine unendliche ist, hier bloß in der Beziehung auf das System der Philosophie angestellt wird, durch welche eine Menge Seiten dieses großen Gegenstandes zum voraus von der Betrachtung ausgeschlossen werden mußten.

Schließlich bemerkt der Verfasser, daß es ein Nebenzweck gewesen sei, eine so viel möglich allgemein lesbare und ver-

ständliche Darstellung des transzendentalen Idealismus zu geben, und daß ihm dies schon durch die Methode, welche er gewählt hat, einigermaßen gelungen sein könne, davon hat ihn eine zweimalige Erfahrung bei dem öffentlichen Vortrag des Systems überzeugt.

Diese kurze Vorrede aber wird hinreichend sein, in denjenigen, welche mit dem Verfasser auf demselben Punkte stehen, und an der Auflösung derselben Aufgaben mit ihm arbeiten, einiges Interesse für dieses Werk zu erwecken, die nach Unterricht und Auskunft Begierigen einzuladen, diejenigen aber, welche weder des ersten sich bewußt sind, noch das andere aufrichtig verlangen, zum voraus davon zurückschrecken, wodurch denn auch alle ihre Zwecke erreicht sind.

Jena, Ende März 1800.

Übersicht.[1]

Einleitung. Seite

§ 1. Begriff der Transzendental-Philosophie 13

§ 2. Folgesätze 16

§ 3. Vorläufige Einteilung der Transzendental-Philosophie 20

§ 4. Organ der Transzendental-Philosophie 24

I. Vom Prinzip des transzendentalen Idealismus.

A. Von der Notwendigkeit und Beschaffenheit eines höchsten Prinzips des Wissens 27

B. Deduktion des Prinzips selbst 35

Erläuterungen 39

Allgemeine Anmerkungen 47

II. Allgemeine Deduktion des transzendentalen Idealismus. — Vorerinnerung 51

III. System der theoretischen Philosophie nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus. — Vorinnerung 62

A. Deduktion der absoluten, im Akt des Selbstbewußtseins enthaltenen Synthesis 63

B. Deduktion der Mittelglieder der absoluten Synthesis 69

Schlußsatz: Die Philosophie eine Geschichte des Selbstbewußtseins, die verschiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine absolute Synthesis sukzessiv zusammengesetzt wird.

Erste Epoche. Von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung.

a) Wie das Ich dazu kommt sich als begrenzt anzuschauen 73

b) Wie das Ich sich selbst als empfindend anschaut . . . 85

[1] In der Originalausgabe hinzugefügt.

Seite

c) Theorie der produktiven Anschauung — Vorerinnerung 101
α) Deduktion der produktiven Anschauung 106
β) Deduktion der Materie 114
Folgesätze 118
Die drei Momente in der Konstruktion der Materie
aa) Magnetismus.
bb) Elektrizität.
cc) Chemischer Prozeß. Galvanismus.
Allgemeine Anmerkungen zu der ersten Epoche 124

Zweite Epoche: Von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion. — Vorerinnerung 12

d) Wie das Ich dazu kommt sich selbst als produktiv anzuschauen 130
α) Konstruktion des sinnlichen Objekts und des inneren Sinns. — Zeit und Raum 136
β) Deduktion des Kausalitätsverhältnisses, und zwar als einer wechselseitigen Entstehung des Universums für das Ich 141
γ) Deduktion des Organischen 165
Übergang zur Sphäre der freien Reflexion 174
Allgemeine Anmerkungen zur zweiten Epoche 176

Dritte Epoche: Von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt 179
α) Empirische Abstraktion (Absondern des Handelns vom Produzierten) erste Bedingung der Reflexion. Sie geschieht durch das Urteil: dieses vermittelt durch den (empirischen) Schematismus. — (Unterschied des Schema vom Bild und vom Symbol) 182
β) Fortgang zur transzendentalen Abstraktion (wodurch die apriorischen Begriffe). Dieser entspricht 185
γ) der transzendentale Schematismus. Ableitung desselben. Der Mechanismus der Kategorien . . . 190
δ) die absolute Erhebung des Ichs über das Objekt (die absolute Abstraktion) das Postulat, mit dem die theoretische Philosophie endigt. Übergang zur praktischen Philosophie 197
Allgemeine Anmerkungen zur dritten Epoche (Unterschied zwischen Begriffen *a priori* und *a posteriori*) 201

Seite

IV. System der praktischen Philosophie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus.

Erster Satz. Die absolute Abstraktion, d. h. der Anfang des Bewußtseins, ist nur erklärbar aus einem Selbstbestimmen, oder einem Handeln der Intelligenz auf sich selbst 206

Folgesätze. — Das gemeinschaftliche Prinzip der theoretischen und praktischen Philosophie 209

Zweiter Satz. Der Akt der Selbstbestimmung oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr 214

1. Daß dieses Handeln einer Intelligenz außer uns Bedingung des Akts der Selbstbestimmung sei 215
2. Wie ist das Verhältnis der beiden Intelligenzen zu denken? 217
3. Wie die Einwirkung (von Intelligenzen auf mich), welche Bedingung des Bewußtseins ist, als fortwährend zu denken sei 224

Zusätze 226

e. Wodurch dem Ich das Wollen wieder objektiv werde.

(Dritter Satz). α) Das Wollen richtet sich ursprünglich notwendig auf ein äußeres Objekt 231

(Gegensatz zwischen dem Wollen (Freiheit) und der produktiven Anschauung. Ideen. Ideal. Trieb.)

aa) Negative Bedingungen des Übergangs aus dem Subjektiven ins Objektive 234

bb) Positive Lösung dieses Übergangs 237

β) Frage, wodurch dem Ich das Ideelle im Wollen objektiv wird. — Deduktion des Sittengesetzes. Der Naturtrieb als Gegensatz, wodurch das reine Selbstbestimmen (die Moralität) zum Bewußtsein kommt. — Transzendentale Freiheit . . . 244

Zusätze. — Deduktion des Rechtsgesetzes und der allgemeinen Rechtsverfassung . . 255

Der Begriff der Geschichte 261

Der Begriff der Philosophie der Geschichte . 264

Erklärung der Identität von Freiheit und Gesetzmäßigem (als Hauptcharakters der Geschichte) 267

Der Begriff der moralischen Weltordnung (Vorsehung) im transzendentalen Idealismus . 269

Seite

Religion innerhalb des transzendentalen Idealismus 275
Die drei Perioden der Geschichte 277
f) Wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem bewußt werden könne . 279
V. Hauptsätze der Teleologie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus 281
VI. Deduktion eines allgemeinen Organs der Philosophie oder Hauptsätze der Philosphie der Kunst nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus.
§ 1. Deduktion des Kunstprodukts überhaupt 286
Verhältnis von Schönheit und Erhabenheit.
§ 2. Der Charakter des Kunstprodukts 293
Unterschied zwischen Schönheit des Kunstprodukts und der Naturschönheit 295
Unterschied des ästhetischen Produkts vom gemeinen Kunstprodukt 296
Verhältnis der Kunst zur Wissenschaft (verschiedene Bedeutung des Genies in beiden) 297
§ 3. Folgesätze (Verhältnis der Kunst zum ganzen System der Philosophie) 298
Allgemeine Anmerkungen zu dem ganzen System 304

Einleitung.

§ 1.

Begriff der Transzendental-Philosophie.

1. Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. — Denn man weiß nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt.

2. Wir können den Inbegriff alles bloß Objektiven in unserm Wissen Natur nennen; der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heiße das Ich, oder die Intelligenz. Beide Begriffe sind sich entgegengesetzt. Die Intelligenz wird ursprünglich gedacht als das bloß Vorstellende, die Natur als das bloß Vorstellbare, jene als das Bewußte, diese als das Bewußtlose. Nun ist aber in jedem Wissen ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewußten und des an sich Bewußtlosen) notwendig; die Aufgabe ist: dieses Zusammentreffen zu erklären.

3. Im Wissen selbst — indem ich weiß — ist Objektives und Subjektives so vereinigt, daß man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es ist hier kein Erstes und kein Zweites, beide sind gleichzeitig und Eins. — Indem ich diese Identität erklären will, muß ich sie schon aufgehoben haben. Um sie zu erklären, muß ich, da mir außer jenen beiden Faktoren des Wissens (als Erklärungsprinzip) sonst nichts ge-

geben ist, notwendig den einen dem andern vorsetzen, von dem einen ausgehen, um von ihm auf den andern zu kommen; von welchem von beiden ich ausgehe, ist durch die Aufgabe nicht bestimmt.

4. Es sind also nur zwei Fälle möglich.

A. Entweder wird das Objektive zum Ersten gemacht, und gefragt: wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt.

Der Begriff des Subjektiven ist nicht enthalten im Begriff des Objektiven, vielmehr schließen sich beide gegenseitig aus. Das Subjektive muß also zum Objektiven hinzukommen. — Im Begriff der Natur liegt es nicht, daß auch ein Intelligentes sei, was sie vorstellt. Die Natur, so scheint es, würde sein, wenn auch nichts wäre, was sie vorstellte. Die Aufgabe kann also auch so ausgedrückt werden: Wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu, oder wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden?

Die Aufgabe nimmt die Natur oder das Objektive als Erstes an. Sie ist also ohne Zweifel Aufgabe der Naturwissenschaft, die dasselbe tut. — Daß die Naturwissenschaft der Auflösung jener Aufgabe wirklich — und ohne es zu wissen — wenigstens sich nähere, kann hier nur kurz gezeigt werden.

Wenn alles Wissen gleichsam zwei Pole hat, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern, so müssen sie in allen Wissenschaften sich suchen; es muß daher notwendig zwei Grundwissenschaften geben, und es muß unmöglich sein, von dem einen Pol auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. Die notwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist also, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts anderes liegt dem Bestreben zugrunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. — Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß, je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto

mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden, und zuletzt völlig aufhören. Die optischen Phänomene sind nichts anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon von zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation, welche selbst Naturforscher nur als unmittelbar geistige Einwirkung begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück als ihr Gesetz, dessen Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen ist. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. — Die toten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur sich selbst zu reflektieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird.

Dies mag hinreichend sein, zu beweisen, daß die Naturwissenschaft die notwendige Tendenz hat, die Natur intelligent zu machen; eben durch diese Tendenz wird sie zur Natur-Philosophie, welche die Eine notwendige Grundwissenschaft der Philosophie ist[1].

B. Oder das Subjektive wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt.

---

[1] Die weitere Ausführung des Begriffs einer Naturphilosophie und ihrer notwendigen Tendenz ist in den Schriften des Verfassers: Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, verbunden mit der Einleitung zu diesem Entwurf, und den Erläuterungen, welche das erste Heft der Zeitschrift für spekulative Physik enthalten wird [Band IV. der Originalausgabe], zu suchen.

Wenn alles Wissen auf der Übereinstimmung dieser beiden beruht (1) so ist die Aufgabe diese Übereinstimmung zu erklären ohne Zweifel die höchste für alles Wissen, und wenn, wie allgemein zugestanden wird, die Philosophie die höchste und oberste aller Wissenschaften ist, ohne Zweifel die Hauptaufgabe der Philosophie.

Aber die Aufgabe fordert nur Erklärung jenes Zusammentreffens überhaupt, und läßt völlig unbestimmt, wovon die Erklärung ausgehe, was sie zum Ersten und was sie zum Zweiten machen soll. — Da auch beide Entgegengesetzte sich wechselseitig notwendig sind, so muß das Resultat der Operation dasselbe sein, von welchem Punkte man ausgeht.

Das Objektive zum Ersten zu machen, und das Subjektive daraus abzuleiten, ist, wie so eben gezeigt worden, Aufgabe der Natur-Philosophie.

Wenn es also eine Transzendental-Philosophie gibt, so bleibt ihr nur die entgegengesetzte Richtung übrig, vom Subjektiven, als vom Ersten und Absoluten, auszugehen, und das Objektive aus ihm entstehen zu lassen. In die beiden möglichen Richtungen der Philosophie haben sich also Natur- und Transzendental-Philosophie geteilt, und wenn alle Philosophie darauf ausgehen muß, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so ist die Transzendental-Philosophie, welche diese letztere Aufgabe hat, die andere notwendige Grundwissenschaft der Philosophie.

§ 2.

Folgesätze.

Wir haben durch das Bisherige nicht nur den Begriff der Transzendental-Philosophie deduziert, sondern dem Leser zugleich einen Blick in das ganze System der Philosophie verschafft, das, wie man sieht, durch zwei Grundwissenschaften vollendet wird, die, einander entgegengesetzt im Prinzip und der Richtung, sich wechselseitig suchen und ergänzen. Nicht das ganze System der Philosophie, sondern nur die Eine Grundwissenschaft desselben

soll hier aufgestellt, und dem abgeleiteten Begriff zufolge vorerst genauer charakterisiert werden[1].

1. Wenn der Transzendental-Philosophie das Subjektive — das Erste, und einziger Grund aller Realität, einziges Erklärungsprinzip alles andern ist (§ 1), so beginnt sie notwendig mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objektiven.

Wie der nur aufs Objektive gerichtete Naturphilosoph nichts so sehr zu verhindern sucht als Einmischung des Subjektiven in sein Wissen, so umgekehrt der Transzendental-Philosoph nichts so sehr als Einmischung des Objektiven in das rein subjektive Prinzip des Wissens. — Das Ausscheidungsmittel ist der absolute Skeptizismus — nicht der halbe, nur gegen die gemeinen Vorurteile der Menschen gerichtete, der doch nie auf den Grund sieht, sondern der durchgreifende Skeptizismus, der nicht gegen einzelne Vorurteile, sondern gegen das Grundvorurteil sich richtet, mit welchem alle andern von selbst fallen müssen. Denn außer den künstlichen, in den Menschen hineingebrachten Vorurteilen gibt es weit ursprünglichere, nicht durch Unterricht oder Kunst, sondern durch die Natur selbst in ihn gelegte, die, außer dem Philosophen, allen übrigen statt der Prinzipien alles Wissens, und dem bloßen Selbstdenker sogar als Probierstein aller Wahrheit gelten.

Das Eine Grundvorurteil, auf welches alle andern sich reduzieren, ist kein anderes, als daß es Dinge außer uns gebe; ein Fürwahrhalten, das, weil es nicht auf Gründen noch auf Schlüssen beruht (denn es gibt keinen einzigen probehaltigen Beweis dafür), und doch durch keinen entgegengesetzten Beweis sich ausrotten läßt (naturam furca expellas, tamen usque redibit), Ansprüche macht auf unmittelbare Gewißheit, da es sich doch auf etwas von uns ganz Verschiedenes, ja uns Entgegengesetztes bezieht, von dem man gar nicht einsieht, wie es in das unmittelbare Bewußtsein komme, — für nichts mehr als

[1] Erst durch die Vollendung des Systems der Transzendental-Philosophie wird man der Notwendigkeit einer Naturphilosophie, als ergänzender Wissenschaft, inne werden, und dann auch aufhören, an jene Forderungen zu machen, welche nur eine Naturphilosophie erfüllen kann.

für ein Vorurteil — zwar für ein angeborenes und ursprüngliches — aber deswegen nicht minder für Vorurteil geachtet werden kann.

Den Widerspruch, daß ein Satz, der seiner Natur nach nicht unmittelbar gewiß sein kann, doch ebenso blindlings und ohne Gründe wie ein solcher angenommen wird, weiß der Transzendental-Philosoph nicht zu lösen, als durch die Voraussetzung, daß jener Satz versteckterweise, und ohne daß man es bis jetzt einsieht, — nicht zusammenhänge, sondern identisch und eins und dasselbe sei mit einem unmittelbar Gewissen, und diese Identität aufzuzeigen, wird eigentlich das Geschäft der Transzendental-Philosophie sein.

2. Nun gibt es aber selbst für den gemeinen Vernunftgebrauch nichts unmittelbar Gewisses außer dem Satz: Ich bin; der, weil er außerhalb des unmittelbaren Bewußtseins selbst die Bedeutung verliert, die individuellste aller Wahrheiten, und das absolute Vorurteil ist, das zuerst angenommen werden muß, wenn irgend etwas anderes gewiß sein soll. — Der Satz: Es gibt Dinge außer uns, wird also für den Transzendental-Philosophen auch nur gewiß sein durch seine Identität mit dem Satze: Ich bin, und seine Gewißheit wird auch nur gleich sein der Gewißheit des Satzes, von welchem er die seinige entlehnt.

Das transzendentale Wissen würde sich diesem nach vom gemeinen durch zwei Punkte unterscheiden.

Erstens, daß ihm die Gewißheit vom Dasein der Außendinge ein bloßes Vorurteil ist, über das es hinausgeht, um seine Gründe aufzusuchen. (Es kann dem Transzendental-Philosophen nie darum zu tun sein, das Dasein der Dinge an sich zu beweisen, sondern nur, daß es ein natürliches und notwendiges Vorurteil ist, äußere Gegenstände als wirklich anzunehmen.)

Zweitens, daß es die beiden Sätze: Ich bin, und: Es sind Dinge außer mir, die im gemeinen Bewußtsein zusammenfließen, trennt (den einen dem andern vorsetzt), eben um ihre Identität beweisen und den unmittelbaren Zusammenhang, der

in jenem nur gefühlt wird, wirklich aufzeigen zu können. Durch den Akt dieser Trennung selbst, wenn er vollständig ist, versetzt er sich in die transzendentale Betrachtungsart, welche keineswegs eine natürliche, sondern eine künstliche ist.

3. Wenn dem Transzendental-Philosophen nur das Subjektive ursprüngliche Realität hat, so wird er auch nur das Subjektive im Wissen sich unmittelbar zum Objekt machen: das Objektive wird ihm nur indirekt zum Objekt werden, und anstatt daß im gemeinen Wissen das Wissen selbst (der Akt des Wissens) über dem Objekt verschwindet, wird im transzendentalen umgekehrt über dem Akt des Wissens das Objekt als solches verschwinden. Das transzendentale Wissen ist also ein Wissen des Wissens, insofern es rein subjektiv ist.

So gelangt z. B. von der Anschauung nur das Objektive zum gemeinen Bewußtsein, das Anschauen selbst verliert sich im Gegenstand; indes die transzendentale Betrachtungsart vielmehr nur durch den Akt des Anschauens hindurch das Angeschaute erblickt. — So ist das gemeine Denken ein Mechanismus, in welchem Begriffe herrschen, aber ohne als Begriffe unterschieden zu werden; indes das transzendentale Denken jenen Mechanismus unterbricht, und, indem es des Begriffs als Akts sich bewußt wird, zum Begriff des Begriffs sich erhebt. — Im gemeinen Handeln wird über dem Objekt der Handlung das Handeln selbst vergessen; das Philosophieren ist auch ein Handeln, aber nicht ein Handeln nur, sondern zugleich ein beständiges Selbstanschauen in diesem Handeln.

Die Natur der transzendentalen Betrachtungsart muß also überhaupt darin bestehen, daß in ihr auch das, was in allem andern Denken, Wissen oder Handeln das Bewußtsein flieht, und absolut nicht-objektiv ist, zum Bewußtsein gebracht, und objektiv wird, kurz, in einem beständigen sich-selbst-Objekt-Werden des Subjektiven.

Die transzendentale Kunst wird eben in der Fertigkeit bestehen, sich beständig in dieser Duplizität des Handelns und des Denkens zu erhalten.

§ 3.

Vorläufige Einteilung der Transzendental-Philosophie.

Vorläufig ist diese Einteilung, weil die Prinzipien der Einteilung erst in der Wissenschaft selbst abgeleitet werden können.

Wir gehen auf den Begriff der Wissenschaft zurück.

Die Transzendental-Philosophie hat zu erklären, wie das Wissen überhaupt möglich sei, vorausgesetzt, daß das Subjektive in demselben als das Herrschende oder Erste angenommen werde.

Es ist also nicht ein einzelner Teil, noch ein besonderer Gegenstand des Wissens, sondern das Wissen selbst, und das Wissen überhaupt, was sie sich zum Objekt macht.

Nun reduziert sich aber alles Wissen auf gewisse ursprüngliche Überzeugungen, oder unsprüngliche Vorurteile; diese einzelnen Überzeugungen muß die Transzendental-Philosophie auf Eine ursprüngliche Überzeugung zurückführen; diese Eine, aus welcher alle anderen abgeleitet werden, wird ausgedrückt im ersten Prinzip dieser Philosophie, und die Aufgabe, ein solches zu finden, heißt nichts anderes, als das absolut-Gewisse zu finden, durch welches alle andere Gewißheit vermittelt ist.

Die Einteilung der Transzendental-Philosophie selbst wird bestimmt durch jene ursprünglichen Überzeugungen, deren Gültigkeit sie in Anspruch nimmt. Diese Überzeugungen müssen vorerst im gemeinen Verstande aufgesucht werden. — Wenn man sich also auf den Standpunkt der gemeinen Ansicht zurückversetzt, so findet man folgende Überzeugungen tief eingegraben in dem menschlichen Verstand.

A. Daß nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen außer uns existiere, sondern auch, daß unsere Vorstellungen so mit ihnen übereinstimmen, daß an den Dingen nichts anderes ist, als was wir an ihnen vorstellen. — Der Zwang in unsern objektiven Vorstellungen wird daraus erklärt, daß die Dinge unveränderlich bestimmt, und durch diese Bestimmtheit der Dinge mittelbar auch unsere Vorstellungen bestimmt seien. Durch diese erste und ursprünglichste Überzeugung ist die erste Aufgabe der Philosophie bestimmt: zu erklären, wie Vorstellungen absolut

übereinstimmen können mit ganz unabhängig von ihnen existierenden Gegenständen. — Da auf der Annahme, daß die Dinge gerade das sind, was wir an ihnen vorstellen, daß wir also allerdings die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, die Möglichkeit aller Erfahrung beruht (denn was wäre die Erfahrung, und wohin würde sich z. B. die Physik verirren, ohne jene Voraussetzung der absoluten Identität des Seins und des Erscheinens?) — so ist die Auflösung dieser Aufgabe identisch mit der theoretischen Philosophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu untersuchen hat.

B. Die zweite ebenso ursprüngliche Überzeugung ist, daß Vorstellungen, die ohne Notwendigkeit, durch Freiheit, in uns entstehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objektive Realität erlangen können.

Diese Überzeugung ist der ersten entgegengesetzt. Nach der ersten wird angenommen: die Gegenstände seien unveränderlich bestimmt, und durch sie unsere Vorstellungen; nach der andern: die Gegenstände seien veränderlich, und zwar durch die Kausalität von Vorstellungen in uns. Nach der ersten Überzeugung findet ein Übergang aus der wirklichen Welt in die Welt der Vorstellung, oder ein Bestimmtwerden der Vorstellung durch ein Objektives, nach der zweiten ein Übergang aus der Welt der Vorstellung in die wirkliche, oder ein Bestimmtwerden des Objektiven durch eine (frei entworfene) Vorstellung in uns statt.

Durch diese zweite Überzeugung ist ein zweites Problem bestimmt, dieses: wie durch ein bloß Gedachtes ein Objektives veränderlich sei, so, daß es mit dem Gedachten vollkommen übereinstimme.

Da auf jener Voraussetzung die Möglichkeit alles freien Handelns beruht, so ist die Auflösung dieser Aufgabe praktische Philosophie.

C. Aber mit diesen beiden Problemen sehen wir uns in einen Widerspruch verwickelt. — Nach B wird gefordert eine Herrschaft des Gedankens (des Ideellen) über die Sinnenwelt; wie ist aber eine solche denkbar, wenn (nach A) die Vorstellung in ihrem Ursprung schon nur die Sklavin des Objektiven ist? — Umgekehrt, ist die wirkliche Welt etwas von uns ganz Unab-

hängiges, wonach (als ihrem Urbild) unsere Vorstellung sich richten muß (nach A), so ist unbegreiflich, wie hinwiederum die wirkliche Welt sich nach Vorstellungen in uns richten könne (nach B). — Mit Einem Wort, über der theoretischen Gewißheit geht uns die praktische, über der praktischen die theoretische verloren; es ist unmöglich, daß zugleich in unserem Erkenntnis Wahrheit, und in unserem Wollen Realität sei.

Dieser Widerspruch muß aufgelöst werden, wenn es überhaupt eine Philosophie gibt — und die Auflösung dieses Problems, oder die Beantwortung der Frage: wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden? ist nicht die erste, aber die höchste Aufgabe der Transzendental-Philosophie.

Es ist leicht einzusehen, daß dieses Problem weder in der theoretischen noch in der praktischen Philosophie ausgelöst werden kann, sondern in einer höheren, die das verbindende Mittelglied beider, und weder theoretisch noch praktisch, sondern beides zugleich ist.

Wie zugleich die objektive Welt nach Vorstellungen in uns, und Vorstellungen in uns nach der objektiven Welt sich bequemen, ist nicht zu begreifen, wenn nicht zwischen den beiden Welten, der ideellen und der reellen, eine vorherbestimmte Harmonie existiert. Diese vorherbestimmte Harmonie aber ist selbst nicht denkbar, wenn nicht die Tätigkeit, durch welche die objektive Welt produziert ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äußert, und umgekehrt.

Nun ist es allerdings eine produktive Tätigkeit, welche im Wollen sich äußert; alles freie Handeln ist produktiv, nur mit Bewußtsein produktiv. Setzt man nun, da beide Tätigkeiten doch nur im Prinzip Eine sein sollen, daß dieselbe Tätigkeit, welche im freien Handeln mit Bewußtsein produktiv ist, im Produzieren der Welt ohne Bewußtsein produktiv sei, so ist jene vorausbestimmte Harmonie wirklich, und der Widerspruch gelöst.

Setzt man, dies alles verhalte sich wirklich so, so wird jene

ursprüngliche Identität der im Produzieren der Welt geschäftigen Tätigkeit mit der, welche im Wollen sich äußert, in den Produkten der ersten sich darstellen, und diese Produkte werden erscheinen müssen als Produkte einer zugleich bewußten und bewußtlosen Tätigkeit.

Die Natur, als Ganzes sowohl, als in ihren einzelnen Produkten, wird als ein mit Bewußtsein hervorgebrachtes Werk, und doch zugleich als Produkt des blindesten Mechanismus erscheinen müssen; sie ist zweckmäßig, ohne zweckmäßig erklärbar zu sein. — Die Philosophie der Naturzwecke, oder die Teleologie ist also jener Vereinigungspunkt der theoretischen und praktischen Philosophie.

D. Es ist bisher nur überhaupt die Identität der bewußtlosen Tätigkeit, welche die Natur hervorgebracht hat, und der bewußten, die im Wollen sich äußert, postuliert worden, ohne daß entschieden wäre, wohin das Prinzip jener Tätigkeit falle, ob in die Natur, oder in uns.

Nun ist aber das System des Wissens nur alsdann als vollendet zu betrachten, wenn es in sein Prinzip zurückkehrt. — Die Transzendental-Philosophie wäre also nur alsdann vollendet, wenn sie jene Identität — die höchste Auflösung ihres ganzen Problems — in ihrem Prinzip (im Ich) nachweisen könnte.

Es wird also postuliert, daß im Subjektiven, im Bewußtsein selbst, jene zugleich bewußte und bewußtlose Tätigkeit aufgezeigt werde.

Eine solche Tätigkeit ist allein die ästhetische, und jedes Kunstwerk ist nur zu begreifen als Produkt einer solchen. Die idealische Welt der Kunst und die reelle der Objekte sind also Produkte einer und derselben Tätigkeit; das Zusammentreffen beider (der bewußten und der bewußtlosen) ohne Bewußtsein gibt die wirkliche, mit Bewußtsein die ästhetische Welt.

Die objektive Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes; das allgemeine Organon der Philosophie — und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes — die Philosophie der Kunst.

§ 4.

Organ der Transzendental-Philosophie.

1. Das einzig unmittelbare Objekt der transzendentalen Betrachtung ist das Subjektive (§ 2); das einzige Organ dieser Art zu philosophieren also der innere Sinn, und ihr Objekt von der Art, daß es nicht einmal so wie das der Mathematik Objekt der äußern Anschauung werden kann. — Das Objekt der Mathematik ist freilich so wenig außerhalb des Wissens vorhanden, als das der Philosophie. Das ganze Dasein der Mathematik beruht auf der Anschauung, sie existiert also auch nur in der Anschauung, aber diese Anschauung selbst ist eine äußere. Dazu kommt, daß es doch der Mathematiker nie unmittelbar mit der Anschauung (der Konstruktion) selbst, sondern nur mit dem Konstruierten zu tun hat, was sich allerdings äußerlich darstellen läßt, indes der Philosoph lediglich auf den Akt der Konstruktion selbst sieht, der ein absolut innerer ist.

2. Noch mehr, die Objekte des Transzendental-Philosophen existieren gar nicht, als insofern sie frei produziert werden. — Zu dieser Produktion kann man nicht nötigen, so wie man etwa durch die äußere Verzeichnung einer mathematischen Figur nötigen kann dieselbe innerlich anzuschauen. Gleichwohl beruht ebenso, wie die Existenz einer mathematischen Figur auf dem äußern Sinn beruht, die ganze Realität eines philosophischen Begriffs einzig auf dem innern Sinn. Das ganze Objekt dieser Philosophie ist kein anderes als das Handeln der Intelligenz nach bestimmten Gesetzen. Dieses Handeln ist nur zu begreifen durch eigne unmittelbare innere Anschauung, und diese ist wieder nur durch Produktion möglich. Aber nicht genug. Im Philosophieren ist man nicht bloß das Objekt, sondern immer zugleich das Subjekt der Betrachtung. Zum Verstehen der Philosophie sind also zwei Bedingungen erforderlich, erstens, daß man in einer beständigen innern Tätigkeit, in einem beständigen Produzieren jener ursprünglichen Handlungen der Intelligenz, zweitens, daß man in beständiger Reflexion auf dieses Produzieren begriffen,

mit Einem Wort, daß man immer zugleich das Angeschaute (Produzierende) und das Anschauende sei.

3. Durch diese beständige Duplizität des Produzierens und Anschauens soll Objekt werden, was sonst durch nichts reflektiert wird. — Es kann hier nicht, wohl aber in der Folge bewiesen werden, daß dieses Reflektiertwerden des absolut Unbewußten und nicht-Objektiven nur durch einen ästhetischen Akt der Einbildungskraft möglich ist. Indes ist aus dem, was schon hier bewiesen worden ist, so viel offenbar, daß alle Philosophie produktiv ist. Die Philosophie beruht also ebensogut wie die Kunst auf dem produktiven Vermögen, und der Unterschied beider bloß auf der verschiedenen Richtung der produktiven Kraft. Denn anstatt daß die Produktion in der Kunst nach außen sich richtet, um das Unbewußte durch Produkte zu reflektieren, richtet sich die philosophische Produktion unmittelbar nach innen, um es in intellektueller Anschauung zu reflektieren. — Der eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefaßt werden muß, ist also der ästhetische, und eben darum die Philosophie der Kunst das wahre Organon der Philosophie (§ 3).

Aus der gemeinen Wirklichkeit gibt es nur zwei Auswege, die Poesie, welche uns in eine idealische Welt versetzt, und die Philosophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verschwinden läßt. — Man sieht nicht ein, warum der Sinn für Philosophie eben allgemeiner verbreitet sein sollte, als der für Poesie, besonders unter der Klasse von Menschen, die, sei es durch Gedächtniswerk (nichts tötet unmittelbarer das Produktive), oder durch tote, alle Einbildungskraft vernichtende Spekulation das ästhetische Organ völlig verloren haben.

4. Es ist unnötig, sich mit den Gemeinplätzen von Wahrheitssinn, von gänzlicher Sorglosigkeit wegen der Resultate aufzuhalten, obgleich man fragen möchte, welche andere Überzeugung dem noch heilig sein könne, der die gewisseste (daß Dinge außer uns sind) in Anspruch nimmt. — Eher können wir noch einen Blick werfen auf die sogenannten Ansprüche des gemeinen Verstandes.

Der gemeine Verstand hat in Sachen der Philosophie gar

keine Ansprüche, als die, welche jeder Gegenstand der Untersuchung hat, vollkommen erklärt zu werden.

Es ist nicht etwa darum zu tun, zu beweisen, daß wahr sei, was er für wahr hält, sondern nur darum, die Unvermeidlichkeit seiner Täuschungen aufzudecken. — Es bleibt dabei, daß die objektive Welt nur zu den notwendigen Einschränkungen gehört, welche das Selbstbewußtsein (das Ich bin) möglich machen; für den gemeinen Verstand ist es genug, wenn aus dieser Ansicht selbst wiederum die Notwendigkeit der seinigen abgeleitet wird.

Zu diesem Behuf ist es notwendig, nicht nur, daß das innere Triebwerk unserer geistigen Tätigkeit aufgeschlossen, der Mechanismus des notwendigen Vorstellens enthüllt, sondern auch, daß gezeigt werde, durch welche Eigentümlichkeit unserer Natur es notwendig ist, daß, was bloß in unserem Anschauen Realität hat, uns als etwas außer uns Vorhandenes reflektiert wird.

Wie die Naturwissenschaft des Idealismus aus dem Realismus hervorbringt, indem sie die Naturgesetze zu Gesetzen der Intelligenz vergeistigt, oder zum Materiellen das Formelle hinzufügt (§ 1), so die Transzendental-Philosophie den Realismus aus dem Idealismus, dadurch, daß sie die Gesetze der Intelligenz zu Naturgesetzen materialisiert, oder zum Formellen das Materielle hinzubringt.

Erster Hauptabschnitt.

Vom Prinzip des transzendentalen Idealismus.

Erster Abschnitt.

Von der Notwendigkeit und Beschaffenheit eines höchsten Prinzips des Wissens.

1. Es wird indes als Hypothese angenommen, daß in unserem Wissen überhaupt Realität sei, und gefragt: was die Bedingungen dieser Realität seien. — Ob in unserem Wissen wirklich Realität sei, wird davon abhängen, ob diese erst abgeleiteten Bedingungen nachher wirklich sich aufzeigen lassen.

Wenn alles Wissen auf der Übereinstimmung eines Objektiven und Subjektiven beruht (Einl. § 1), so besteht unser ganzes Wissen aus Sätzen, die nicht unmittelbar wahr sind, die ihre Realität von etwas anderem entlehnen.

Die bloße Zusammenstellung eines Subjektiven mit einem Subjektiven begründet kein eigentliches Wissen. Und umgekehrt, das eigentliche Wissen setzt ein Zusammentreffen von Entgegengesetzten voraus, deren Zusammentreffen nur ein vermitteltes sein kann.

Es muß also etwas allgemein Vermittelndes in unserem Wissen geben, was einziger Grund des Wissens ist.

2. Es wird als Hypothese angenommen, in unserem Wissen sei ein System, d. h., es sei ein Ganzes, was sich selbst trägt

und in sich selbst zusammenstimmt. — Der Skeptiker leugnet diese Voraussetzung, wie die erste, und sie ist, wie jene, nur durch die Tat selbst zu beweisen. — Was wäre es denn, wenn auch unser Wissen, ja wenn unsere ganze Natur in sich selbst widersprechend wäre? — Also nur angenommen, unser Wissen sei ein ursprüngliches Ganzes, dessen Grundriß das System der Philosophie sein soll, so wird wiederum vorläufig nach den Bedingungen eines solchen gefragt.

Da jedes wahre System (wie z. B. das des Weltbaues) den Grund seines Bestehens in sich selbst haben muß, so muß, wenn es ein System des Wissens gibt, das Prinzip desselben innerhalb des Wissens selbst liegen.

3. Dieses Prinzip kann nur Eines sein. Denn alle Wahrheit ist sich absolut gleich. Es mag wohl Grade der Wahrscheinlichkeit geben, die Wahrheit hat keine Grade; was wahr ist, ist gleich wahr. — Daß aber die Wahrheit aller Sätze des Wissens eine absolut gleiche sei, ist unmöglich, wenn sie ihre Wahrheit von verschiedenen Prinzipien (Vermittlungsgliedern) entlehnen, es muß also nur Ein (vermittelndes) Prinzip in allem Wissen sein.

4. Dieses Prinzip ist mittelbar oder indirekt Prinzip jeder Wissenschaft, aber unmittelbar und direkt nur Prinzip der Wissenschaft alles Wissens, oder der Transzendental-Philosophie.

Durch die Aufgabe, eine Wissenschaft des Wissens, d. h. eine solche, welche das Subjektive zum Ersten und Höchsten macht, aufzustellen, wird man also unmittelbar auf ein höchstes Prinzip alles Wissens getrieben.

Alle Einwendungen gegen ein solches absolut höchstes Prinzip des Wissens sind schon durch den Begriff der Transzendental-Philosophie abgeschnitten. Alle entspringen nur daher, daß man die Beschränktheit der ersten Aufgabe dieser Wissenschaft übersieht, welche gleich anfangs von allem Objektiven abstrahiert und nur das Subjektive im Auge behält.

Es ist gar nicht die Rede von einem absoluten Prinzip des Seins, denn gegen ein solches gelten alle jene Einwürfe, sondern von einem absoluten Prinzip des Wissens.

Nun ist aber offenbar, daß, wenn es nicht eine absolute Grenze des Wissens — etwas gäbe, das uns, selbst ohne daß wir uns seiner bewußt sind, im Wissen absolut fesselt und bindet, und das uns, indem wir wissen, nicht einmal zum Objekt wird, eben deswegen, weil es Prinzip alles Wissens ist — daß es alsdann überhaupt nie zu einem Wissen, nicht einmal zu einem einzelnen kommen könnte.

Der Transzendental-Philosoph fragt nicht: welcher letzte Grund unseres Wissens mag außer demselben liegen? sondern: was ist das Letzte in unserem Wissen selbst, über das wir nicht hinauskönnen? — Er sucht das Prinzip des Wissens innerhalb des Wissens (es ist also selbst etwas, das gewußt werden kann).

Die Behauptung: es gibt ein höchstes Prinzip des Wissens, ist nicht wie die: es gibt ein absolutes Prinzip des Seins, eine positive, sondern eine negative, einschränkende Behauptung, in der nur so viel liegt: es gibt irgend ein Letztes, von welchem alles Wissen sich anfängt, und jenseits dessen kein Wissen ist.

Da der Transzendental-Philosoph (Einl. § 1) überall nur das Subjektive sich zum Objekt macht, so behauptet er auch nur, daß es subjektiv, d. h. daß es für uns irgend ein erstes Wissen gebe; ob es, abstrahiert von uns, jenseits dieses ersten Wissens noch überhaupt etwas gebe, kümmert ihn vorerst gar nicht, und darüber muß die Folge entscheiden.

Dieses erste Wissen ist für uns nun ohne Zweifel das Wissen von uns selbst, oder das Selbstbewußtsein. Wenn der Idealist dieses Wissen zum Prinzip der Philosophie macht, so ist dies der Beschränktheit seiner ganzen Aufgabe gemäß, die außer dem Subjektiven des Wissens nichts zum Objekt hat. — Daß das Selbstbewußtsein der feste Punkt sei, an den für uns alles geknüpft ist, bedarf keines Beweises. — Daß nun aber dieses Selbstbewußtsein nur die Modifikation eines höheren Seins — (vielleicht eines höheren Bewußtseins, und dieses eines noch höheren, und so ins Unendliche fort) sein könne — mit Einem Wort, daß auch das Selbstbewußtsein noch etwas überhaupt Erklärbares

sein möge, erklärbar aus etwas, von dem wir nichts wissen können, weil eben durch das Selbstbewußtsein die ganze Synthesis unsers Wissens erst gemacht wird — geht uns als Transzendental-Philosophen nichts an; denn das Selbstbewußtsein ist uns nicht eine Art des Seins, sondern eine Art des Wissens, und zwar die höchste und äußerste, die es überhaupt für uns gibt.

Es läßt sich sogar, um noch weiter zu gehen, beweisen, und ist zum Teil schon oben (Einl. § 1) bewiesen worden, daß selbst, wenn das Objektive willkürlich als das Erste gesetzt wird, wir doch nie über das Selbstbewußtsein hinauskommen. Wir werden alsdann in unsern Erklärungen entweder ins Unendliche zurückgetrieben, vom Begründeten zum Grund, oder wir müssen die Reihe willkürlich abbrechen, dadurch, daß wir ein Absolutes, das von sich selbst die Ursache und die Wirkung — Subjekt und Objekt — ist, und da dies ursprünglich nur durch Selbstbewußtsein möglich ist, dadurch, daß wir wieder ein Selbstbewußtsein als Erstes setzen; dies geschieht in der Naturwissenschaft, für welche das Sein ebenso wenig ursprünglich ist wie für die Transzendental-Philosophie (s. den Entwurf eines Systems der Naturphilosophie S. 5 [I, III, 12 d. O.-A.]), und welche das einzig Reelle in ein Absolutes setzt, das von sich selbst Ursache und Wirkung ist — in die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, die wir Natur nennen und die in der höchsten Potenz wieder nichts anderes als Selbstbewußtsein ist.

Der Dogmatismus, dem das Sein das Ursprüngliche ist, kann überhaupt nur durch einen unendlichen Regressus erklären; denn die Reihe von Ursachen und Wirkungen, an welchen seine Erklärung fortläuft, könnte nur durch etwas, was zugleich Ursache und Wirkung von sich ist, geschlossen werden; aber eben dadurch würde er in Naturwissenschaft verwandelt, welche selbst wiederum in ihrer Vollendung in das Prinzip des transzendentalen Idealismus zurückkehrt. (Der konsequente Dogmatismus existiert nur im Spinozismus; der Spinozismus kann aber als reelles System wiederum nur als Naturwissenschaft fortdauern, deren letztes Resultat wieder Prinzip der Transzendental-Philosophie wird.)

Aus dem allem ist offenbar, daß das Selbstbewußtsein den ganzen auch ins Unendliche erweiterten Horizont unsers Wissens umgrenzt, und in jeder Richtung das Höchste bleibt. Jedoch bedarf es zum gegenwärtigen Zweck dieser weitaussichtigen Gedanken nicht, sondern nur der Reflexion über den Sinn unserer ersten Aufgabe. — Jeder wird ohne Zweifel folgendes Räsonnement verständlich und evident finden.

Es ist mir vorerst bloß darum zu tun, in mein Wissen selbst ein System zu bringen, und innerhalb des Wissens selbst dasjenige zu suchen, wodurch alles einzelne Wissen bestimmt ist. — Nun ist aber ohne Zweifel das, wodurch alles in meinem Wissen bestimmt ist, das Wissen von mir selbst. — Da ich mein Wissen nur in sich selbst begründen will, so frage ich nicht weiter nach dem letzten Grund jenes ersten Wissens (des Selbstbewußtseins), der, wenn es einen solchen gibt, notwendig außerhalb des Wissens liegen muß. Das Selbstbewußtsein ist der lichte Punkt im ganzen System des Wissens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet. — Selbst zugegeben, daß dieses Selbstbewußtsein nur die Modifikation eines von ihm unabhängigen Seins wäre, was freilich keine Philosophie begreiflich machen kann, so ist es für mich jetzt keine Art des Seins, sondern eine Art des Wissens, und nur in dieser Qualität betrachte ich es hier. Durch die Beschränktheit meiner Aufgabe, die mich ins Unendliche zurück in den Umkreis des Wissens einschließt, wird es mir ein Selbständiges und zum absoluten Prinzip — nicht alles Seins, sondern alles Wissens, da alles Wissen (nicht nur das meinige) davon ausgehen muß. — Daß das Wissen überhaupt, daß insbesondere dieses erste Wissen abhängig sei von einer von ihm unabhängigen Existenz, hat noch kein Dogmatiker bewiesen. Es ist bis jetzt ebenso möglich, daß alle Existenz nur die Modifikation eines Wissens, als daß alles Wissen nur die Modifikation einer Existenz ist. — Jedoch davon ganz abstrahiert, ganz abgesehen davon, ob das Notwendige überhaupt die Existenz, das Wissen bloß das Akzidens der Existenz ist — für unsere Wissenschaft wird das Wissen eben dadurch selbständig, daß wir dasselbe bloß, so wie es in sich selbst begründet, d. h. insofern es bloß subjektiv ist, in Betrachtung ziehen.

Ob es absolut selbständig ist, mag bis dahin unentschieden bleiben, wo durch die Wissenschaft selbst entschieden wird, ob irgend etwas gedacht werden kann, was nicht aus diesem Wissen selbst abzuleiten ist.

Gegen die Aufgabe selbst, oder vielmehr gegen die Bestimmung der Aufgabe kann der Dogmatiker schon deswegen nichts einwenden, weil ich meine Aufgabe ganz willkürlich einschränken, nur nicht willkürlich erweitern kann, auf etwas, was, wie zum voraus einzusehen ist, niemals in die Sphäre meines Wissens fallen kann, wie ein letzter Grund des Wissens außer dem Wissen. — Die einzig mögliche Einwendung dagegen ist die, daß die so bestimmte Aufgabe nicht Aufgabe der Philosophie, ihre Auflösung nicht Philosophie sei.

Allein was Philosophie sei, ist eben die bis jetzt unausgemachte Frage, deren Beantwortung nur das Resultat der Philosophie selbst sein kann. Daß die Auflösung dieser Aufgabe Philosophie sei, kann nur durch die Tat selbst beantwortet werden, dadurch, daß man zugleich mit dieser Aufgabe alle die Probleme auflöst, die man von jeher in der Philosophie aufzulösen suchte.

Wir behaupten indes mit demselben Recht, mit welchem der Dogmatiker das Gegenteil behauptet, was man bisher unter Philosophie verstanden, sei nur als Wissenschaft des Wissens möglich, und habe nicht das Sein, sondern das Wissen zum Objekt; ihr Prinzip könne also auch nicht ein Prinzip des Seins, sondern nur ein Prinzip des Wissens sein. — Ob, vom Wissen zum Sein zu gelangen, aus dem vorerst nur zum Behuf unserer Wissenschaft als selbständig angenommenen Wissen alles Objektive abzuleiten, und jenes dadurch zur absoluten Selbständigkeit zu erheben, ob uns dies sicherer gelingen werde, als dem Dogmatiker der entgegengesetzte Versuch, aus dem als selbständig angenommenen Sein ein Wissen hervorzubringen, darüber muß die Folge entscheiden.

5. Durch die erste Aufgabe unserer Wissenschaft, zu versuchen, ob vom Wissen, als solchem (insofern es Akt ist), ein Übergang zum Objektiven in ihm (das kein Akt, sondern ein Sein, ein Bestehen ist), gefunden werden könne, durch diese Aufgabe schon ist das

Wissen als selbständig gesetzt; und gegen die Aufgabe selbst ist vor dem Experiment nichts einzuwenden.

Durch diese Aufgabe selbst ist also zugleich gesetzt, daß das Wissen ein absolutes Prinzip in sich selbst habe, und dieses innerhalb des Wissens selbst liegende Prinzip soll zugleich Prinzip der Transzendental-Philosophie als Wissenschaft sein.

Nun ist aber jede Wissenschaft ein Ganzes von Sätzen unter bestimmter Form. Soll also durch jenes Prinzip das ganze System der Wissenschaft begründet sein, so muß es nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form dieser Wissenschaft bestimmen.

Es wird allgemein angenommen, der Philosophie komme eine eigentümliche Form zu, die man die systematische nennt. — Diese Form unabgeleitet vorauszusetzen, geht in andern Wissenschaften an, welche die Wissenschaft der Wissenschaft schon voraussetzen, nicht aber in dieser Wissenschaft selbst, die eben die Möglichkeit einer solchen überhaupt zum Objekt hat.

Was ist wissenschaftliche Form überhaupt, und welches ist ihr Ursprung? Diese Frage muß durch die Wissenschaftslehre für alle andern Wissenschaften beantwortet werden. — Aber diese Wissenschaftslehre ist selbst schon Wissenschaft, es würde also einer Wissenschaftslehre der Wissenschaftslehre bedürfen, aber diese selbst würde wieder Wissenschaft sein, und so ins Unendliche fort. — Es fragt sich, wie dieser Zirkel, da er offenbar unauflöslich ist, erklärbar sei.

Dieser für die Wissenschaft unvermeidliche Zirkel ist nicht zu erklären, wenn er nicht im Wissen selbst (dem Objekt der Wissenschaft) ursprünglich seinen Sitz hat, so nämlich, daß der ursprüngliche Inhalt des Wissens die ursprüngliche Form, und umgekehrt, die ursprüngliche Form des Wissens den ursprünglichen Inhalt desselben voraussetzt, und beide wechselseitig durcheinander bedingt sind. — Zu diesem Behuf also müßte in der Intelligenz selbst ein Punkt gefunden werden, wo durch einen und denselben unteilbaren Akt des ursprünglichsten Wissens zugleich Inhalt und Form entsteht. — Die Aufgabe, diesen Punkt zu finden, müßte identisch sein mit der, das Prinzip alles Wissens zu finden.

Das Prinzip der Philosophie muß also ein solches sein, in welchem der Inhalt durch die Form, und hinwiederum die Form durch den Inhalt bedingt ist, und nicht eines das andere, sondern beide wechselseitig sich voraussetzen. — Gegen ein erstes Prinzip der Philosophie ist unter anderm auch auf folgende Weise argumentiert worden. Das Prinzip der Philosophie muß sich in einem Grundsatz ausdrücken lassen: dieser Grundsatz soll ohne Zweifel kein bloß formeller, sondern ein materieller sein. Nun steht aber jeder Satz, sein Inhalt sei, welcher er wolle, unter den Gesetzen der Logik. Also setzt jeder materielle Grundsatz bloß dadurch, daß er ein solcher ist, höhere Grundsätze, die der Logik, voraus. — Es fehlt zu dieser Argumentation nichts, als daß man sie umkehre. Man denke sich irgend einen formellen Satz, z. B. A = A, als den höchsten; was an diesem Satze logisch ist, ist bloß die Form der Identität zwischen A und A; aber woher kommt mir denn A selbst? Wenn A ist, so ist es gleich sich selbst; aber woher ist es denn? Diese Frage kann ohne Zweifel nicht aus dem Satz selbst, sondern nur aus einem höheren beantwortet werden. Die Analysis A = A setzt die Synthesis A voraus. Also ist offenbar, daß kein formelles Prinzip gedacht werden kann, ohne ein materielles, noch ein materielles, ohne ein formelles vorauszusetzen.

Aus diesem Zirkel, daß jede Form einen Inhalt, jeder Inhalt eine Form voraussetzt, ist gar nicht herauszukommen, wenn nicht irgend ein Satz gefunden wird, in welchem wechselseitig Form durch Inhalt, und Inhalt durch Form bedingt und möglich gemacht ist.

Die erste falsche Voraussetzung jenes Arguments ist also die der Grundsätze der Logik als unbedingter, d. h. von keinen höhern Sätzen abzuleitender. — Nun entstehen uns aber die logischen Grundsätze bloß dadurch, daß wir, was in den andern bloß Form ist, selbst wieder zum Inhalt der Sätze machen; die Logik kann also überhaupt nur durch Abstraktion von bestimmten Sätzen entstehen. Entsteht sie auf wissenschaftliche Art, so kann sie nur durch Abstraktion von den obersten Grundsätzen des Wissens entstehen, und da diese als Grundsätze hinwiederum selbst schon die logische Form voraussetzen, so müssen sie

von der Art sein, daß in ihnen beides, Form und Gehalt, wechselseitig sich bedingt und herbeiführt.

Nun kann aber doch diese Abstraktion nicht eher gemacht werden, als diese höchsten Grundsätze des Wissens aufgestellt sind, die Wissenschaftslehre selbst zustande gebracht ist. Dieser neue Zirkel, daß die Wissenschaftslehre zugleich die Logik begründen, und doch nach Gesetzen der Logik zustande gebracht werden soll, findet dieselbe Erklärung, wie der vorhin aufgezeigte. Da in den höchsten Grundsätzen des Wissens Form und Gehalt durcheinander bedingt sind, so muß die Wissenschaft des Wissens zugleich das Gesetz und die vollkommenste Ausübung der wissenschaftlichen Form, und der Form sowohl als dem Gehalt nach absolut autonomisch sein.

Zweiter Abschnitt.

Deduktion des Prinzips selbst.

Wir sprechen von einer Deduktion des höchsten Prinzips. Es kann nicht davon die Rede sein, das Prinzip aus einem höheren abzuleiten, überhaupt nicht von einem Beweis seines Inhalts. Der Beweis kann nur auf die Dignität dieses Prinzips, oder darauf gehen, zu beweisen, es sei das höchste und trage alle jene Charaktere an sich, die einem solchen zukommen.

Diese Deduktion kann auf sehr verschiedene Art geführt werden. Wir wählen diejenige, welche uns, indem sie die leichteste ist, zugleich den wahren Sinn des Prinzips am unmittelbarsten sehen läßt.

1. Daß überhaupt ein Wissen möglich sei — nicht dieses oder jenes bestimmte, sondern irgend eines, wenigstens ein Wissen des Nichtwissens, gibt selbst der Skeptiker zu. Wissen wir irgend etwas, so ist dieses Wissen entweder ein bedingtes, oder ein unbedingtes. — Bedingt? — so wissen wir es nur, weil es zusammenhängt mit etwas Unbedingtem. Also kommen wir auf jeden Fall auf ein unbedingtes Wissen. (Daß irgend etwas in unserem Wissen sein müsse, was wir nicht wieder aus etwas Höherem wissen, ist schon im vorhergehenden Abschnitt bewiesen.)

Es fragt sich nur, was man denn unbedingt wisse.

2. Unbedingt weiß ich nur das, dessen Wissen einzig durch das Subjektive, nicht durch ein Objektives bedingt ist. — Nun wird behauptet, nur ein solches Wissen, was in identischen Sätzen ausgedrückt ist, sei allein durch das Subjektive bedingt. Denn in dem Urteil A = A wird ganz von dem Inhalt des Subjekts A abstrahiert. Ob A überhaupt Realität hat oder nicht, ist für dieses Wissen ganz gleichgültig. Wenn nun also ganz von der Realität des Subjekts abstrahiert wird, so wird A betrachtet, bloß insofern es in uns gesetzt, von uns vorgestellt wird; ob dieser Vorstellung etwas außer uns entspreche, wird gar nicht gefragt. Der Satz ist evident und gewiß, ganz abgesehen davon, ob A etwas wirklich Existierendes, oder bloß Eingebildetes, oder selbst Unmögliches ist. Denn der Satz sagt nur so viel: indem ich A denke, denke ich nichts anderes als A. Das Wissen in diesem Satz ist also bloß durch mein Denken (das Subjektive) bedingt, d. h. nach der Erklärung, es ist unbedingt.

3. Aber in allem Wissen wird ein Objektives gedacht als zusammentreffend mit dem Subjektiven. In dem Satz A = A aber ist kein solches Zusammentreffen. Alles ursprüngliche Wissen geht also über die Identität des Denkens hinaus, und der Satz A = A muß selbst ein solches Wissen voraussetzen. — Nachdem ich A denke, denke ich es freilich als A; aber wie komme ich denn dazu, A zu denken? Ist es ein frei entworfener Begriff, so begründet er kein Wissen; ist es ein mit dem Gefühl der Notwendigkeit entstandener Begriff, so muß er objektive Realität haben.

Wenn nun alle Sätze, in welchen Subjekt und Prädikat nicht bloß durch die Identität des Denkens, sondern etwas dem Denken Fremdartiges, von ihm Verschiedenes vermittelt sind, synthetische heißen, so besteht unser ganzes Wissen aus lauter synthetischen Sätzen, und nur in solchen ist ein wirkliches Wissen, d. h. ein solches, das sein Objekt außer sich hat.

4. Nun sind aber synthetische Sätze nicht unbedingt — durch sich selbst gewiß, denn dies sind nur identische oder analytische (2). Soll also in synthetischen Sätzen — und dadurch in

unserem ganzen Wissen — Gewißheit sein, so müssen sie zurückgeführt werden auf ein unbedingt Gewisses, d. h. auf die Identität des Denkens überhaupt, was sich aber widerspricht.

5. Dieser Widerspruch wäre nur dadurch aufzulösen, daß irgend ein Punkt gefunden würde, worin das Identische und Synthetische Eins ist, oder irgend ein Satz, der, indem er identisch, zugleich synthetisch, und indem er synthetisch, zugleich identisch ist.

Wie wir in Ansehung solcher Sätze, in welchen ein ganz fremdartiges Objektives mit einem Subjektiven zusammentrifft (und dies geschieht in jedem synthetischen Urteil A = B; das Prädikat, der Begriff, repräsentiert hier immer das Subjektive, das Subjekt das Objektive) zur Gewißheit gelangen können, ist nicht zu begreifen,

a) wenn nicht überhaupt etwas absolut wahr ist. Denn gäbe es in unserem Wissen einen unendlichen Regressus von Prinzip auf Prinzip, so müßten wir, um zum Gefühl jenes Zwangs (der Gewißheit des Satzes) zu gelangen, bewußtlos wenigstens, jene unendliche Reihe rückwärts durchlaufen, was offenbar ungereimt ist. Ist die Reihe wirklich unendlich, so kann sie auf keine Art durchlaufen werden. Ist sie nicht unendlich, so gibt es etwas Absolutwahres. — Gibt es ein solches, so muß unser ganzes Wissen und jede einzelne Wahrheit in unserem Wissen verflochten sein mit jener absoluten Gewißheit; das dunkle Gefühl dieses Zusammenhangs bringt jenes Gefühl des Zwangs hervor, mit dem wir irgend einen Satz für wahr halten. — Dieses dunkle Gefühl soll durch die Philosophie in deutliche Begriffe aufgelöst werden, dadurch, daß jener Zusammenhang und die Hauptzwischenglieder desselben aufgezeigt werden.

b) Jenes Absolutwahre kann nur ein identisches Wissen sein; da nun aber alles wahre Wissen ein synthetisches ist, so muß jenes Absolutwahre, indem es ein identisches Wissen ist, notwendig zugleich wieder ein synthetisches sein; wenn es also ein Absolutwahres gibt, so muß es auch einen Punkt geben, wo

unmittelbar aus dem identischen Wissen das synthetische, und aus dem synthetischen das identische entspringt.

6. Um die Aufgabe, einen solchen Punkt zu finden, auflösen zu können, müssen wir ohne Zweifel in den Gegensatz zwischen identischen und synthetischen Sätzen noch tiefer eindringen.

In jedem Satz werden zwei Begriffe miteinander verglichen, d. h. sie werden einander entweder gleich oder ungleich gesetzt. Im identischen Satze nun wird bloß das Denken mit sich selbst verglichen. — Der synthetische Satz hingegen geht hinaus über das bloße Denken; dadurch, daß ich das Subjekt des Satzes denke, denke ich nicht auch das Prädikat, das Prädikat kommt zum Subjekt hinzu; der Gegenstand ist also hier nicht bloß bestimmt durch sein Denken, er wird als reell betrachtet, denn reell ist eben, was durch das bloße Denken nicht erschaffen werden kann.

Wenn nun ein identischer Satz der ist, wo der Begriff nur mit dem Begriff, ein synthetischer der, wo der Begriff mit dem von ihm verschiedenen Gegenstand verglichen wird, so heißt die Aufgabe, einen Punkt zu finden, wo das identische Wissen zugleich synthetisch ist, so viel als: einen Punkt finden, in welchem das Objekt und sein Begriff, der Gegenstand und seine Vorstellung ursprünglich, schechthin und ohne alle Vermittlung Eins sind.

Daß diese Aufgabe mit der, ein Prinzip alles Wissens zu finden, identisch ist, läßt sich noch kürzer so dartun. — Wie Vorstellung und Gegenstand übereinstimmen können, ist schlechthin unerklärbar, wenn nicht im Wissen selbst ein Punkt ist, wo beide ursprünglich Eins — oder wo die vollkommenste Identität des Seins und des Vorstellens ist.

7. Da nun die Vorstellung das Subjektive, das Sein aber das Objektive ist, so heißt die Aufgabe aufs genaueste bestimmt so viel: den Punkt zu finden, wo Subjekt und Objekt unvermittelt Eines sind.

8. Durch diese immer nähere Einschränkung der Aufgabe ist sie nun auch so gut als gelöst. — Jene unvermittelte Identität des Subjekts und Objekts kann nur da existieren, wo das Vorgestellte zugleich auch das Vorstellende, das Angeschaute

auch das Anschauende ist. — Aber diese Identität des Vorgestellten mit dem Vorstellenden ist nur im Selbstbewußtsein; also ist der gesuchte Punkt im Selbstbewußtsein gefunden.

Erläuterungen.

a) Wenn wir jetzt zurücksehen auf den Grundsatz der Identität A = A, so finden wir, daß wir unmittelbar aus diesem unser Prinzip ableiten konnten. — In jedem identischen Satz, wurde behauptet, werde das Denken mit sich selbst verglichen, was denn ohne Zweifel durch einen Denkakt geschieht. Der Satz A = A setzt also ein Denken voraus, das unmittelbar sich selbst zum Objekt wird; aber ein solcher sich selbst zum Objekt werdender Denkakt ist nur im Selbstbewußtsein. Wie man aus einem Satz der Logik bloß als solchem etwas Reelles herausklauben könne, ist freilich nicht einzusehen, wohl aber, wie man durch Reflexion auf den Denkakt in diesem Satze etwas Reelles, z. B. aus den logischen Funktionen des Urteils Kategorien, und so aus jedem identischen Satz den Akt des Selbstbewußtseins finden könne.

b) Daß im Selbstbewußtsein Subjekt und Objekt des Denkens Eins seien, kann jedem nur durch den Akt des Selbstbewußtseins selbst klar werden. Es gehört dazu, daß man zugleich diesen Akt vornehme, und in diesem Akt wieder auf sich reflektiere. — Das Selbstbewußtsein ist der Akt, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Objekt wird, und umgekehrt, dieser Akt und kein anderer ist das Selbstbewußtsein. — Dieser Akt ist eine absolutfreie Handlung, zu der man wohl angeleitet, aber nicht genötigt werden kann. — Die Fertigkeit, sich in diesem Akt anzuschauen, sich als Gedachtes und als Denkendes zu unterscheiden und in dieser Unterscheidung wieder als identisch anzuerkennen, wird in der Folge beständig vorausgesetzt.

c) Das Selbstbewußtsein ist ein Akt, aber durch jeden Akt kommt uns etwas zustande. — Jedes Denken ist ein Akt, und jedes bestimmte Denken ein bestimmter Akt; aber durch

jedes solches entsteht uns auch ein bestimmter Begriff. Der Begriff ist nichts anderes als der Akt des Denkens selbst, und abstrahiert von diesem Akt ist er nichts. Durch den Akt des Selbstbewußtseins muß uns gleichfalls ein Begriff entstehen, und dieser ist kein anderer als der des Ich. Indem ich mir durch das Selbstbewußtsein zum Objekt werde, entsteht mir der Begriff des Ich, und umgekehrt, der Begriff des Ich ist nur der Begriff des Selbstobjektwerdens.

d) Der Begriff des Ich kommt durch den Akt des Selbstbewußtseins zustande, außer diesem Akt ist also das Ich nichts, seine ganze Realität beruht nur auf diesem Akt, und es ist selbst nichts als dieser Akt. Das Ich kann also nur vorgestellt werden als Akt überhaupt, und es ist sonst nichts. —

Ob das äußere Objekt nichts von seinem Begriffe Verschiedenes, ob auch hier Begriff und Objekt Eines, ist eine Frage, die erst entschieden werden muß; daß aber der Begriff des Ich, d. h. der Akt, wodurch das Denken überhaupt sich zum Objekt wird, und das Ich selbst (das Objekt) absolut Eins seien, bedarf keines Beweises, da das Ich offenbar außer diesem Akt nichts ist, und überhaupt nur in diesem Akt ist.

Es ist hier also jene ursprüngliche Identität des Denkens und des Objekts, des Erscheinens und Seins, die wir suchten, und die sonst nirgends angetroffen wird. Das Ich ist gar nicht vor jenem Akt, wodurch das Denken sich selbst zum Objekt wird, es ist also selbst nichts anderes als das sich Objekt werdende Denken, und sonach absolut nichts außer dem Denken. — Daß so vielen diese Identität des Gedachtwerdens und des Entstehens beim Ich verborgen bleibt, hat allein darin seinen Grund, daß sie weder den Akt des Selbstbewußtseins mit Freiheit vollziehen, noch in diesem Akt auf das in demselben Entstehende reflektieren können. — Was das erste betrifft, so ist zu bemerken, daß wir das Selbstbewußtsein als Akt wohl unterscheiden vom bloß empirischen Bewußtsein; was wir insgemein Bewußtsein nennen, ist etwas nur an Vorstellungen von Objekten Fortlaufendes, was die Identität im Wechsel der Vorstellungen unterhält, also bloß empirischer Art,

indem ich dadurch freilich meiner selbst, aber nur als des Vorstellenden bewußt bin. — Der Akt aber, von welchem hier die Rede ist, ist ein solcher, wodurch ich meiner nicht mit dieser oder jener Bestimmung, sondern ursprünglich bewußt werde, und dieses Bewußtsein heißt im Gegensatz gegen jenes, reines Bewußtsein, oder Selbstbewußtsein *κατ' ἐξοχήν*.

Die Genesis dieser beiden Arten von Bewußtsein läßt sich noch auf folgende Art deutlich machen. Man überlasse sich ganz der unwillkürlichen Sukzession der Vorstellungen, so werden diese Vorstellungen, so mannigfaltig und verschieden sie sein mögen, doch als zu einem identischen Subjekt gehörig erscheinen. Reflektiere ich auf diese Identität des Subjekts in den Vorstellungen, so entsteht mir der Satz: Ich denke. Dieses Ich denke ist es, was alle Vorstellungen begleitet und die Kontinuität des Bewußtseins zwischen ihnen unterhält. — Macht man aber von allem Vorstellen sich frei, um seiner ursprünglich bewußt zu werden, so entsteht — nicht der Satz: Ich denke, sondern der Satz: Ich bin, welcher ohne Zweifel ein höherer Satz ist. In dem Satz: Ich denke, liegt schon der Ausdruck einer Bestimmung oder Affektion des Ich; der Satz: Ich bin, dagegen ist ein unendlicher Satz, weil es ein Satz ist, der kein wirkliches Prädikat hat, der aber eben deswegen die Position einer Unendlichkeit möglicher Prädikate ist.

e) Das Ich ist nichts von seinem Denken Verschiedenes, das Denken des Ichs und das Ich selbst sind absolut Eins; das Ich also überhaupt nichts außer dem Denken, also auch kein Ding, keine Sache, sondern das ins Unendliche fort Nichtobjektive. Dies ist so zu verstehen. Das Ich ist allerdings Objekt, aber nur für sich selbst, es ist also nicht ursprünglich in der Welt der Objekte, es wird erst zum Objekt, dadurch daß es sich selbst zum Objekt macht, und es wird Objekt nicht für etwas Äußeres, sondern immer nur für sich selbst. —

Alles andere, was nicht Ich ist, ist ursprünglich Objekt, eben deswegen nicht Objekt nicht für sich selbst, sondern für ein Anschauendes außer ihm. Das ursprünglich Objektive ist immer nur

ein Erkanntes, nie ein Erkennendes. Das Ich wird nur durch sein Selbsterkennen ein Erkanntes. — Die Materie heißt eben deswegen selbstlos, weil sie kein Inneres hat, und ein nur in fremder Anschauung Begriffenes ist.

f) Ist das Ich kein Ding, keine Sache, so kann man auch nach keinem Prädikat des Ichs fragen, es hat keines, als eben dieses, daß es kein Ding ist. Der Charakter des Ichs liegt eben darin, daß es kein anderes Prädikat hat als das des Selbstbewußtseins.

Dasselbe Resultat läßt sich nun auch von andern Seiten her ableiten.

Was höchstes Prinzip des Wissens ist, kann seinen Erkenntnisgrund nicht wieder in etwas Höherem haben. Es muß also auch für uns sein principium essendi und cognoscendi Eins sein und in Eins zusammenfallen.

Eben deswegen kann dieses Unbedingte nicht in irgend einem Ding gesucht werden; denn was Objekt ist, ist auch ursprünglich Objekt des Wissens, anstatt daß das, was Prinzip alles Wissens ist, gar nicht ursprünglich, oder an sich, sondern nur durch einen besonderen Akt der Freiheit Objekt des Wissens werden kann.

Das Unbedingte kann also in der Welt der Objekte überhaupt nicht gesucht werden (daher selbst für die Naturwissenschaft das rein Objektive, die Materie, nichts Ursprüngliches, sondern ebenso gut Schein ist, als für die Transzendental-Philosophie).

Unbedingt heißt, was schlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann. Das erste Problem der Philosophie läßt sich also auch so ausdrücken: etwas zu finden, was schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Aber ein solches ist nur das Ich, und umgekehrt, das Ich ist, was an sich nichtobjektiv ist.

g) Wenn nun das Ich schlechterdings kein Objekt — kein Ding ist, so scheint es schwer zu erklären, wie denn überhaupt ein Wissen von ihm möglich sei, oder welche Art des Wissens wir vor ihm haben.

Das Ich ist reiner Akt, reines Tun, was schlechthin nichtobjektiv sein muß im Wissen, eben deswegen, weil es Prinzip

alles Wissens ist. Soll es also Objekt des Wissens werden, so muß dies durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen. Dieses Wissen muß

a) ein absolut-freies sein, eben deswegen, weil alles andere Wissen nicht frei ist, also ein Wissen, wozu nicht Beweise, Schlüsse, überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, also überhaupt ein Anschauen;

b) ein Wissen, dessen Objekt nicht von ihm unabhängig ist, also ein Wissen, das zugleich ein Produzieren seines Objekts ist — eine Anschauung, welche überhaupt frei produzierend, und in welcher das Produzierende mit dem Produzierten eins und dasselbe ist.

Eine solche Anschauung wird im Gegensatz gegen die sinnliche, welche nicht als Produzieren ihres Objekts erscheint, wo also das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist, intellektuelle Anschauung genannt.

Eine solche Anschauung ist das Ich, weil durch das Wissen des Ichs von sich selbst das Ich selbst (das Objekt) erst entsteht. Denn da das Ich (als Objekt) nichts anderes ist als eben das Wissen von sich selbst, so entsteht das Ich eben nur dadurch, daß es von sich weiß; das Ich selbst also ist ein Wissen, das zugleich sich selbst (als Objekt) produziert.

Die intellektuelle Anschauung ist das Organ alles transzendentalen Denkens. Denn das transzendentale Denken geht eben darauf, sich durch Freiheit zum Objekt zu machen, was sonst nicht Objekt ist; es setzt ein Vermögen voraus, gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu produzieren und anzuschauen, so daß das Produzieren des Objekts und das Anschauen selbst absolut Eines ist, aber eben dieses Vermögen ist das Vermögen der intellektuellen Anschauung.

Das transzendentale Philosophieren muß also beständig begleitet sein von der intellektuellen Anschauung: alles vorgebliche Nichtverstehen jenes Philosophierens hat seinen Grund nicht in seiner eignen Unverständlichkeit, sondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß. Ohne diese Anschauung hat das Philosophieren selbst kein Substrat, was das Denken

trüge und unterstützte; jene Anschauung ist es, was im transzendentalen Denken an die Stelle der objektiven Welt tritt und gleichsam den Flug der Spekulation trägt. Das Ich selbst ist ein Objekt, das dadurch ist, daß es von sich weiß, d. h. es ist ein beständiges intellektuelles Anschauen; da dieses sich selbst Produzierende einziges Objekt der Transzendental-Philosophie ist, so ist die intellektuelle Anschauung für diese eben das, was für die Geometrie der Raum ist. So wie ohne Anschauung des Raums die Geometrie absolut unverständlich wäre, weil alle ihre Konstruktionen nur verschiedene Arten und Weisen sind jene Anschauung einzuschränken, so ohne die intellektuelle Anschauung alle Philosophie, weil alle ihre Begriffe nur verschiedene Einschränkungen des sich selbst zum Objekt habenden Produzierens, d. h. der intellektuellen Anschauung sind. (Vgl. Fichtes Einleitung in die Wissenschaftslehre im Philosophischen Journal.)

Warum unter dieser Anschauung etwas Mysteriöses — ein besonderer nur von einigen vorgegebener Sinn verstanden worden, davon ist kein Grund anzugeben, als daß manche desselben wirklich entbehren, welches aber ohne Zweifel ebensowenig befremdend ist, als daß sie noch manches andern Sinns entbehren, dessen Realität ebensowenig in Zweifel gezogen werden kann.

h) Das Ich ist nichts anderes als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren, d. h. ein intellektuelles Anschauen. Nun ist aber dieses intellektuelle Anschauen selbst ein absolut freies Handeln, diese Anschauung kann also nicht demonstriert, sie kann nur gefordert werden; aber das Ich ist selbst nur diese Anschauung, also ist das Ich, als Prinzip der Philosophie, selbst nur etwas, das postuliert wird. —

Seit Reinhold die wissenschaftliche Begründung der Philosophie sich zum Zweck gesetzt hatte, war viel von einem ersten Grundsatz die Rede, von welchem die Philosophie ausgehen müßte, und unter welchem man insgemein einen Lehrsatz verstand, in welchem die ganze Philosophie involviert sein sollte. Allein es ist leicht einzusehen, daß die Transzendental-Philosophie von keinem Theorem ausgehen kann, schon darum, weil sie vom Subjektiven, d. h. von demjenigen ausgeht, was nur durch einen be-

sondern Akt der Freiheit objektiv werden kann. Ein Theorem ist ein Satz, der auf ein Dasein geht. Die Transzendental-Philosophie geht aber von keinem Dasein, sondern von einem freien Handeln aus, und ein solches kann nur postuliert werden. Jede Wissenschaft, die nicht empirisch ist, muß durch ihr erstes Prinzip schon allen Empirismus ausschließen, d. h. ihr Objekt nicht als schon vorhanden voraussetzen, sondern es hervorbringen. So verfährt z. B. die Geometrie, indem sie nicht von Lehrsätzen, sondern von Postulaten ausgeht. Dadurch, daß die ursprünglichste Konstruktion in ihr postuliert, und dem Lehrling selbst überlassen wird sie hervorzubringen, wird er gleich anfangs an die Selbstkonstruktion gewiesen. — Ebenso die Transzendental-Philosophie. Ohne die transzendentale Denkart schon mitzubringen, muß man sie unverständlich finden. Es ist daher notwendig, daß man sich gleich anfangs durch Freiheit in jene Denkart versetze, und dies geschieht mittelst des freien Akts, wodurch das Prinzip entsteht. Wenn Transzendental-Philosophie ihre Objekte überhaupt nicht voraussetzt, so kann sie am wenigsten ihr erstes Objekt, das Prinzip voraussetzen, sie kann es als ein frei zu konstruierendes nur postulieren, und so wie das Prinzip ihre eigne Konstruktion ist, so sind es auch alle ihre übrigen Begriffe, und die ganze Wissenschaft hat nur mit eignen, freien Konstruktionen zu tun.

Ist das Prinzip der Philosophie ein Postulat, so wird das Objekt dieses Postulats die ursprünglichste Konstruktion für den innern Sinn, d. h. das Ich, nicht insofern es auf diese oder jene besondere Weise bestimmt ist, sondern das Ich überhaupt, als Produzieren seiner selbst, sein. Durch diese ursprüngliche Konstruktion, und in dieser Konstruktion kommt nun allerdings etwas Bestimmtes zustande, wie durch jeden bestimmten Akt des Geistes etwas Bestimmtes zustande kommt. Aber das Produkt ist außer der Konstruktion schlechterdings nichts, es ist überhaupt nur, indem es konstruiert wird, und abstrahiert von der Konstruktion so wenig als die Linie des Geometers. — Auch diese Linie ist nichts Existierendes, denn die Linie an der Tafel ist ja nicht die Linie selbst, und wird als Linie nur erkannt, dadurch, daß sie an die ursprüngliche Anschauung der Linie selbst gehalten wird.

Was das Ich sei, ist eben deswegen so wenig demonstrabel, als was die Linie sei; man kann nur die Handlung beschreiben, wodurch es entsteht. — Könnte die Linie demonstriert werden, so brauchte sie nicht postuliert zu werden. Ebenso ist es mit jener transzendentalen Linie des Produzierens, welche in der Transzendental-Philosophie ursprünglich angeschaut werden muß, und aus welcher alle andern Konstruktionen der Wissenschaft erst hervorgehen.

Was das Ich sei, erfährt man nur dadurch, daß man es hervorbringt, denn im Ich allein ist die Identität des Seins und des Produzierens ursprünglich. (Vgl. allgemeine Übersicht der philosophischen Literatur im neuen philosophischen Journal, 10. Heft[1].)

i) Was uns durch den ursprünglichen Akt der intellektuellen Anschauung entsteht, kann in einem Grundsatz ausgedrückt werden, den man ersten Grundsatz der Philosophie nennen kann. — Nun entsteht uns aber durch intellektuelle Anschauung das Ich, insofern es sein eigen Produkt, Produzierendes zugleich und Produziertes ist. Diese Identität zwischen dem Ich, insofern es das Produzierende ist, und dem Ich als dem Produzierten, wird ausgedrückt in dem Satz das Ich = Ich, welcher Satz, da er Entgegengesetzte sich gleich setzt, keineswegs ein identischer, sondern ein synthetischer ist.

Durch den Satz Ich = Ich wird also der Satz A = A in einen synthetischen verwandelt, und wir haben den Punkt gefunden, wo das identische Wissen unmittelbar aus dem synthetischen, und das synthetische aus dem identischen entspringt. Aber in diesen Punkt fällt auch (Abschn. I) das Prinzip alles Wissens. In dem Satz Ich = Ich muß also das Prinzip alles Wissens ausgedrückt sein, weil eben dieser Satz der einzig mögliche zugleich identische und synthetische ist. —

Auf denselben Punkt konnte uns die bloße Reflexion auf den Satz A = A führen. — Der Satz A = A scheint allerdings identisch, allein er könnte gar wohl auch synthetische Bedeutung haben, wenn nämlich das eine A dem andern entgegengesetzt wäre. Man müßte

[1] Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, I, I, S. 401 d. O. A.

also an die Stelle von A einen Begriff substituieren, der eine ursprüngliche Duplizität in der Identität ausdrückte, und umgekehrt.

Ein solcher Begriff ist der eines Objekts, das zugleich sich selbst entgegengesetzt, und sich selbst gleich ist. Aber ein solches ist nur ein Objekt, was von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung, Produzierendes und Produkt, Subjekt und Objekt ist. — Der Begriff einer ursprünglichen Identität in der Duplizität, und umgekehrt, ist also nur der Begriff eines Subjekt-Objekts, und ein solches kommt ursprünglich nur im Selbstbewußtsein vor. —

Die Naturwissenschaft geht von der Natur, als dem zugleich Produktiven und Produzierten willkürlich aus, um das Einzelne aus jenem Begriff abzuleiten. Unmittelbares Objekt des Wissens ist jene Identität nur im unmittelbaren Selbstbewußtsein; in der höchsten Potenz des sich-selbst-Objektwerdens, in welche sich der Transzendental-Philosoph gleich anfangs — nicht willkürlich, aber durch Freiheit versetzt, und die ursprüngliche Duplizität in der Natur ist zuletzt selbst nur daraus zu erklären, daß die Natur als Intelligenz angenommen wird.

k) Der Satz Ich = Ich erfüllt zugleich die zweite Forderung, welche an das Prinzip des Wissens gemacht wird, daß es zugleich Form und Gehalt des Wissens begründe. Denn der oberste formale Grundsatz A = A ist eben nur möglich durch den Akt, der im Satz Ich = Ich ausgedrückt ist — durch den Akt des sich selbst Objekt werdenden, mit sich selbst identischen Denkens. Weit entfernt also, daß der Satz Ich = Ich unter dem Grundsatz der Identität stünde, wird vielmehr dieser durch jenen bedingt. Denn wäre Ich nicht = Ich, so könnte auch A nicht = A sein, weil die Gleichheit, die in jenem Satz gesetzt wird, doch nur eine Gleichheit zwischen dem Subjekt, das urteilt, und demjenigen, in welchem A als Objekt gesetzt ist, d. h. eine Gleichheit zwischen dem Ich als Subjekt und Objekt, ausdrückt.

Allgemeine Anmerkungen.

1. Der Widerspruch, der durch die voranstehende Deduktion aufgelöst ist, war folgender: die Wissenschaft des Wissens kann

von nichts Objektivem ausgehen, denn sie beginnt eben mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objektiven. Das Unbedingt-Gewisse kann also für sie nur in dem absolut Nichtobjektiven liegen, welches auch die Nichtobjektivität der identischen Sätze (als der einzig unbedingt gewissen) beweist. Wie nun aber aus diesem ursprünglich Nichtobjektiven ein Objektives entspringe, wäre nicht zu begreifen, wenn nicht jenes Nichtobjektive ein Ich wäre, d. h. ein Prinzip, das sich selbst Objekt wird. — Nur was nicht ursprünglich Objekt ist, kann sich selbst zum Objekt machen, und dadurch Objekt werden. Aus dieser ursprünglichen Duplizität in ihm selbst entfaltet sich für das Ich alles Objektive, das in sein Bewußtsein kommt, und nur jene ursprüngliche Identität in der Duplizität ist es, die in alles synthetische Wissen Vereinigung und Zusammenhang bringt.

2. Über den Sprachgebrauch dieser Philosophie mögen einige Bemerkungen nötig sein.

Kant findet es in seiner Anthropologie merkwürdig, daß dem Kind, sobald es anfange von sich selbst durch Ich zu sprechen, eine neue Welt aufzugehen scheine. Es ist dies in der Tat sehr natürlich; es ist die intellektuelle Welt, die sich ihm öffnet, denn was zu sich selbst Ich sagen kann, erhebt sich eben dadurch über die objektive Welt, und tritt aus fremder Anschauung in seine eigne. — Die Philosophie muß ohne Zweifel von demjenigen Begriff ausgehen, der die ganze Intellektualität in sich befaßt, und aus welchem sie sich entwickelt.

Es ist eben daraus zu ersehen, daß im Begriff des Ich etwas Höheres als der bloße Ausdruck der Individualität liegt, daß es der Akt des Selbstbewußtseins überhaupt ist, mit welchem gleichzeitig allerdings das Bewußtsein der Individualität eintreten muß, der aber selbst nichts Individuelles enthält. — Nur von dem Ich als Akt des Selbstbewußtseins überhaupt ist bis jetzt die Rede, und aus ihm erst muß alle Idividualität abgeleitet werden.

Ebensowenig als unter dem Ich, als Prinzip, das individuelle gedacht wird, wird das empirische — im empirischen Bewußtsein vorkommende Ich gedacht. Das reine Bewußtsein auf verschie-

dene Art bestimmt und eingeschränkt, gibt das empirische, beide sind also bloß durch ihre Schranken verschieden: hebt die Schranken des empirischen auf, und ihr habt das absolute Ich, von dem hier die Rede ist. — Das reine Selbstbewußtsein ist ein Akt, der außerhalb aller Zeit liegt und alle Zeit erst konstituiert; das empirische Bewußtsein ist das nur in der Zeit und der Sukzession der Vorstellungen sich erzeugende. —

Die Frage: ob das Ich ein Ding an sich oder eine Erscheinung sei — diese Frage ist an sich widersinnig. Es ist überhaupt kein Ding, weder Ding an sich noch Erscheinung.

Das Dilemm, womit man hierauf antwortet: alles muß entweder etwas sein oder nichts usw. beruht auf der Zweideutigkeit des Begriffs Etwas. Soll Etwas überhaupt etwas Reelles im Gegensatz gegen das bloß Eingebildete bezeichnen, so muß das Ich wohl etwas Reelles sein, da es Prinzip aller Realität ist. Aber ebenso klar ist, daß es eben deswegen, weil es Prinzip aller Realität ist, nicht in demselben Sinne reell sein kann, wie das, welchem bloß abgeleitete Realität zukommt. Die Realität, welche jene für die einzig wahre halten, die der Dinge, ist eine bloß geliehene und nur der Wiederschein jener höheren. — Das Dilemm beim Lichte betrachtet, heißt also ebenso viel als: alles ist entweder ein Ding oder nichts; welches sogleich als falsch einleuchtet, da es allerdings einen höheren Begriff gibt als den des Dings, nämlich den des Handelns, der Tätigkeit.

Dieser Begriff muß wohl höher sein als der des Dings, da die Dinge selbst nur als Modifikationen einer auf verschiedene Weise eingeschränkten Tätigkeit zu begreifen sind. — Das Sein der Dinge besteht wohl nicht in einer bloßen Ruhe oder Untätigkeit. Denn selbst alle Raumerfüllung ist nur ein Grad von Tätigkeit, und jedes Ding nur ein bestimmter Grad von Tätigkeit, mit welchem der Raum erfüllt wird.

Da dem Ich auch keines von den Prädikaten zukommt, die den Dingen zukommen, so erklärt sich daraus das Paradoxon, daß man vom Ich nicht sagen kann, daß es ist. Man kann nämlich vom Ich nur deswegen nicht sagen, daß es ist, weil es das Sein

selbst ist. Der ewige, in keiner Zeit begriffene Akt des Selbstbewußtseins, den wir Ich nennen, ist das, was allen Dingen das Dasein gibt, was also selbst keines andern Seins bedarf, von dem es getragen wird, sondern sich selbst tragend und unterstützend, objektiv als das ewige Werden, subjektiv als das unendliche Produzieren erscheint.

3. Ehe wir zur Aufstellung des Systems selbst schreiten, ist es nicht unnütz zu zeigen, wie das Prinzip zugleich theoretische und praktische Philosophie begründen könne, welches als notwendiger Charakter des Prinzips sich von selbst versteht.

Daß das Prinzip Prinzip der theoretischen und praktischen Philosophie zugleich sei, ist nicht möglich, ohne daß es selbst theoretisch und praktisch zugleich sei. Da nun ein theoretisches Prinzip ein Lehrsatz, ein praktisches aber ein Gebot ist, so wird in der Mitte zwischen beiden etwas liegen müssen — und dies ist das Postulat, welches an die praktische Philosophie grenzt, weil es eine bloße Forderung ist, an die theoretische, weil es eine rein theoretische Konstruktion fordert. — Woher das Postulat seine zwingende Kraft entlehne, erklärt sich zugleich daraus, daß es praktischen Forderungen verwandt ist. Die intellektuelle Anschauung ist etwas, das man fordern und anmuten kann; wer das Vermögen einer solchen nicht hat, sollte es wenigstens haben.

4. Was jeder, der uns bisher aufmerksam gefolgt ist, von selbst einsieht, ist, daß der Anfang und das Ende dieser Philosophie Freiheit ist, das absolut Indemonstrable, was sich nur durch sich selbst beweist. Was in allen andern Systemen der Freiheit den Untergang droht, wird in diesem System aus ihr selbst abgeleitet. Das Sein ist in diesem System nur die aufgehobene Freiheit. In einem System, das das Sein zum Ersten und Höchsten macht, muß nicht nur das Wissen die bloße Kopie eines ursprünglichen Seins, sondern auch alle Freiheit nur notwendige Täuschung sein, weil man das Prinzip nicht kennt, dessen Bewegungen ihre scheinbaren Äußerungen sind.

Zweiter Hauptabschnitt.

Allgemeine Deduktion des transzendentalen Idealismus.

Vorerinnerung.

1. Der Idealismus ist schon in unserem ersten Grundsatze ausgedrückt. Denn weil das Ich unmittelbar durch sein Gedachtwerden auch ist (denn es ist nichts anderes als das Sichselbstdenken), so ist der Satz Ich = Ich = dem Satz: Ich bin, anstatt daß der Satz A = A nur so viel sagt: wenn A gesetzt ist, so ist es sich selbst gleich gesetzt. Die Frage: ist es denn gesetzt? ist vom Ich gar nicht möglich. Ist nun der Satz: Ich bin, Prinzip aller Philosophie, so kann es auch keine Realität geben, als die der Realität dieses Satzes gleich ist. Aber dieser Satz sagt nicht, daß ich für irgend etwas außer mir, sondern nur, daß ich für mich selbst bin. Also wird auch alles, was überhaupt ist, nur für das Ich sein können, eine andere Realität wird es überhaupt nicht geben.

2. Der allgemeinste Beweis der allgemeinen Idealität des Wissens ist also der in der Wissenschaftslehre geführte durch unmittelbare Schlüsse aus dem Satz: Ich bin. Es ist aber noch ein anderer Beweis davon möglich, der faktische, der in einem System des transzendentalen Idealismus selbst dadurch geführt wird, daß man das ganze System des Wissens wirklich aus jenem Prinzip ableitet. Da es nun hier nicht um

Wissenschaftslehre, sondern um das System des Wissens selbst nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus zu tun ist, so können wir auch von der Wissenschaftslehre nur das allgemeine Resultat angeben, um von dem durch sie bestimmten Punkte aus unsere Deduktion des genannten Systems des Wissens anfangen zu können.

3. Wir würden sogleich zur Aufstellung der theoretischen und praktischen Philosophie selbst gehen, wenn nicht diese Einteilung selbst erst durch die Wissenschaftslehre deduziert werden müßte, welche ihrer Natur nach weder theoretisch noch praktisch, sondern beides zugleich ist. Wir werden also vorerst den Beweis des notwendigen Gegensatzes zwischen theoretischer und praktischer Philosophie — den Beweis, daß sich beide wechselseitig voraussetzen, und keine ohne die andere möglich ist, führen müssen, wie ihn die Wissenschaftslehre führt, um auf diese allgemeinen Prinzipien das System beider selbst aufführen zu können.

Der Beweis, daß alles Wissen aus dem Ich abgeleitet werden müsse, und daß es keinen andern Grund der Realität des Wissens gebe, läßt immer noch die Frage: wie denn das ganze System des Wissens (z. B. die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen, die Geschichte usw.) durch das Ich gesetzt sei, unbeantwortet. Es läßt sich auch dem hartnäckigsten Dogmatiker demonstrieren, daß die Welt doch nur in Vorstellungen bestehe, die volle Überzeugung aber kommt erst dadurch, daß man den Mechanismus ihres Entstehens aus dem innern Prinzip der geistigen Tätigkeit vollständig darlegt; denn es wird wohl niemand sein, der, wenn er sieht, wie die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen ohne irgend eine äußere Affektion aus dem reinen Selbstbewußtsein sich entwickelt, noch eine von demselben unabhängige Welt nötig finde, welches ungefähr die Meinung der mißverstandenen Leibnizischen prästabilierten Harmonie ist[1]. Aber ehe dieser Mechanismus selbst abgeleitet wird, entsteht die Frage, wie wir dazu kommen, einen solchen Mechanis-

[1] Nach derselben produziert zwar jede einzelne Monade die Welt aus sich selbst, aber doch existiert diese zugleich unabhängig von den Vorstellungen; allein nach Leibniz selbst besteht die Welt, insofern sie reell ist, selbst wieder nur aus Monaden, mithin beruht alle Realität am Ende doch nur auf Vorstellkräften.

mus überhaupt anzunehmen. Wir betrachten in dieser Ableitung das Ich als völlig blinde Tätigkeit. Wir wissen, daß das Ich ursprünglich nur Tätigkeit ist; aber wie kommen wir dazu, es als blinde Tätigkeit zu setzen? Diese Bestimmung muß zum Begriff der Tätigkeit erst hinzukommen. Daß man sich auf das Gefühl des Zwangs in unserem theoretischen Wissen beruft, und dann so schließt: da das Ich ursprünglich nur Tätigkeit ist, so ist jene Gezwungenheit nur als blinde (mechanische) Tätigkeit zu begreifen, ist als Berufung auf ein Faktum in einer Wissenschaft wie die unsrige nicht erlaubt; vielmehr muß das Dasein jener Gezwungenheit aus der Natur des Ichs selbst erst deduziert werden; zudem setzt die Frage nach dem Grund jener Gezwungenheit eine ursprünglich freie Tätigkeit voraus, die mit jener gebundenen Eine ist. Und so ist es auch. Die Freiheit ist das einzige Prinzip, auf welches alles aufgetragen ist, und wir erblicken in der objektiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, sondern nur die innere Beschränktheit unserer eignen freien Tätigkeit. Das Sein überhaupt ist nur Ausdruck einer gehemmten Freiheit. Es ist also unsere freie Tätigkeit, die im Wissen gefesselt ist. Aber hinwiederum würden wir keinen Begriff einer eingeschränkten Tätigkeit haben, wenn nicht zugleich eine uneingeschränkte in uns wäre. Diese notwendige Koexistenz einer freien, aber begrenzten, und einer unbegrenzbaren Tätigkeit in einem und demselben identischen Subjekt muß, wenn sie überhaupt ist, notwendig sein, und diese Notwendigkeit zu deduzieren, gehört der höheren Philosophie, welche theoretisch und praktisch zugleich ist.

Wenn also das System der Philosophie selbst in theoretische und praktische zerfällt, so muß sich allgemein beweisen lassen, daß das Ich ursprünglich schon und kraft seines Begriffs nicht eingeschränkte (obgleich freie) Tätigkeit sein kann, ohne zugleich uneingeschränkte Tätigkeit zu sein, und umgekehrt. Dieser Beweis muß der theoretischen und praktischen Philosophie selbst vorangehen.

Daß dieser Beweis der notwendigen Koexistenz beider Tätigkeiten im Ich zugleich ein allgemeiner Beweis des transzendentalen Idealismus überhaupt sei, wird aus dem Beweis selbst erhellen.

Der allgemeine Beweis des transzendentalen Idealismus wird allein aus dem im Vorhergehenden abgeleiteten Satz geführt: durch den Akt des Selbstbewußtseins wird das Ich sich selbst zum Objekt.

In diesem Satz lassen sich sogleich zwei andere erkennen:

1. Das Ich ist überhaupt nur Objekt für sich selbst, also für nichts Äußeres. Setzt man eine Einwirkung auf das Ich von außen, so müßte das Ich Objekt sein für etwas Äußeres. Allein das Ich ist für alles Äußere nichts. Auf das Ich als Ich kann also nichts Äußeres einwirken.

2. Das Ich wird Objekt; also ist es nicht ursprünglich Objekt. Wir halten uns an diesen Satz, um von ihm aus weiter zu schließen.

a) Ist das Ich nicht ursprünglich Objekt, so ist es das Entgegengesetzte des Objekts. Nun ist aber alles Objektive etwas Ruhendes, Fixiertes, das selbst keiner Handlung fähig, sondern nur Objekt des Handelns ist. Also ist das Ich ursprünglich nur Tätigkeit. — Ferner im Begriff des Objekts wird der Begriff eines Begrenzten oder Beschränkten gedacht. Alles Objektive wird eben dadurch, daß es Objekt wird, endlich. Das Ich also ist ursprünglich (jenseits der Objektivität, die durch das Selbstbewußtsein darein gesetzt wird) unendlich — also unendliche Tätigkeit.

b) Ist das Ich ursprünglich unendliche Tätigkeit, so ist es auch Grund — und Inbegriff aller Realität. Denn läge ein Grund der Realität außer ihm, so wäre seine unendliche Tätigkeit ursprünglich eingeschränkt.

c) Daß diese ursprünglich unendliche Tätigkeit (dieser Inbegriff aller Realität) Objekt für sich selbst, also endlich und begrenzt werde, ist Bedingung des Selbstbewußtseins. Die Frage ist, wie diese Bedingung denkbar sei. Das Ich ist ursprünglich reines ins Unendliche gehendes Produzieren, vermöge dessen allein es niemals zum Produkt käme. Das Ich also, um für sich selbst zu entstehen (um nicht nur Produzierendes, sondern zugleich Produziertes zu sein, wie im Selbstbewußtsein), muß seinem Produzieren Grenzen setzen.

b) Aber das Ich kann sein Produzieren nicht begrenzen, ohne sich etwas entgegenzusetzen.

Beweis. Indem das Ich sich als Produzieren begrenzt, wird es sich selbst Etwas, d. h. es setzt sich selbst. Aber alles Setzen ist ein bestimmtes Setzen. Alles Bestimmen aber setzt voraus ein absolut Unbestimmtes (z. B. jede geometrische Figur den unendlichen Raum), jede Bestimmung ist also Aufhebung der absoluten Realität, d. h. Negation.

Aber Negation eines Positiven ist nicht möglich durch bloße Privation, sondern allein durch reelle Entgegensetzung, z. B. $1+0=1$, $1-1=0$).

Im Begriff des Setzens wird also notwendig auch der Begriff eines Entgegensetzens gedacht, also in der Handlung des Selbstsetzens auch die eines Setzens von Etwas, was dem Ich entgegengesetzt ist, und die Handlung des Selbstsetzens ist nur darum identisch und synthetisch zugleich.

Jenes ursprünglich Entgegengesetzte des Ichs entsteht aber nur durch die Handlung des Selbstsetzens, und ist abstrahiert von dieser Handlung schlechterdings nichts.

Das Ich ist eine ganz in sich beschlossene Welt, eine Monade, die nicht aus sich heraus, in die aber auch nichts von außen hereinkommen kann. Es würde also nie etwas Entgegengesetztes (ein Objektives) in sie kommen, wenn nicht durch die ursprüngliche Handlung des Selbstsetzens zugleich auch jenes gesetzt wäre.

Jenes Entgegengesetzte (das Nicht-Ich) kann also nicht wieder der Erklärungsgrund dieser Handlung sein, wodurch das Ich für sich selbst endlich wird. Der Dogmatiker erklärt die Endlichkeit des Ichs unmittelbar aus dem Beschränktsein durch ein Objektives; der Idealist muß seinem Prinzip zufolge die Erklärung umkehren. Die Erklärung des Dogmatikers leistet nicht, was sie verspricht. Hätten sich, wie er voraussetzt, das Ich und das Objektive ursprünglich in die Realität gleichsam geteilt, so wäre das Ich nicht ursprünglich unendlich, wie es ist, da es erst durch den Akt des Selbstbewußtseins endlich wird. Da das Selbstbewußtsein nur als Akt begreiflich ist, so kann es nicht erklärt

werden aus etwas, was nur eine Passivität begreiflich macht. Abgesehen davon, daß das Objektive mir erst durch das Endlichwerden entsteht, daß das Ich erst durch den Akt des Selbstbewußtseins der Objektivität sich aufschließt, daß Ich und Objekt sich entgegengesetzt sind, wie positive und negative Größen, daß also dem Objekt nur diejenige Realität zukommen kann, die im Ich aufgehoben ist, so erklärt der Dogmatiker die Begrenztheit des Ichs nur so, wie sich die eines Objekts erklären läßt, d. h. die Begrenztheit an und für sich, nicht aber ein Wissen um dieselbe. Das Ich als Ich aber ist nur dadurch begrenzt, daß es sich als solches anschaut, denn ein Ich ist überhaupt nur, was es für sich selbst ist. Bis zur Erklärung des Begrenztseins reicht die Erklärung des Dogmatikers, nicht aber bis zur Erklärung des Selbstanschauens in derselben. Das Ich soll eingeschränkt werden, ohne daß es aufhöre, Ich zu sein, d. h. nicht für ein Anschauendes außer ihm, sondern für sich selbst. Was ist denn nun jenes Ich, für welches das andere eingeschränkt sein soll? Ohne Zweifel ein Uneingeschränktes; das Ich also soll begrenzt werden, ohne daß es aufhöre, unbegrenzt zu sein. Es fragt sich, wie dieses denkbar sei.

Daß das Ich nicht nur begrenzt sei, sondern auch sich selbst anschaue als solches, oder daß es, indem es begrenzt wird, zugleich unbegrenzt sei, ist nur dadurch möglich, daß es sich selbst als begrenzt setzt, die Begrenzung selbst hervorbringt. Das Ich bringt die Begrenzung selbst hervor, heißt: das Ich hebt sich selbst als absolute Tätigkeit, d. h. es hebt sich überhaupt auf. Dies ist aber ein Widerspruch, der aufgelöst werden muß, wenn nicht die Philosophie in ihren ersten Prinzipien sich widersprechen soll.

e) Daß die ursprünglich unendliche Tätigkeit des Ichs sich selbst begrenze, d. h. in eine endliche verwandle (in Selbstbewußtsein), ist nur dann begreiflich, wenn sich beweisen läßt, daß das Ich als Ich unbegrenzt sein kann, nur insofern es begrenzt ist, und umgekehrt, daß es als Ich begrenzt, nur insofern es unbegrenzt ist.

f) In diesem Satz sind zwei andere enthalten.

A. Das Ich ist als Ich unbegrenzt, nur indem es begrenzt wird.

Es fragt sich, wie so etwas sich denken lasse.

aa) Das Ich ist alles, was es ist, nur für sich selbst. Das Ich ist unendlich, heißt also, es ist unendlich für sich selbst. — Man setze einen Augenblick, das Ich sei unendlich, aber ohne es für sich selbst zu sein, so wäre zwar ein Unendliches, aber dieses Unendliche wäre nicht Ich. (Man versinnliche sich das Gesagte durch das Bild des unendlichen Raums, der ein Unendliches ist, ohne Ich zu sein, und der gleichsam das aufgelöste Ich, das Ich ohne Reflexion, repräsentiert.)

bb) Das Ich ist unendlich für sich selbst, heißt: es ist unendlich für seine Selbstanschauung. Aber das Ich, indem es sich anschaut, wird endlich. Dieser Widerspruch ist nur dadurch aufzulösen, daß das Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. daß es sich anschaut als ein unendliches Werden.

cc) Aber ein Werden läßt sich nicht denken als unter Bedingung einer Begrenzung. Man denke eine unendlich produzierende Tätigkeit als sich ausbreitend ohne Widerstand, so wird sie mit unendlicher Schnelligkeit produzieren, ihr Produkt ist ein Sein, nicht ein Werden. Die Bedingung alles Werdens also ist die Begrenzung oder die Schranke.

dd) Aber das Ich soll nicht nur ein Werden, es soll ein unendliches Werden sein. Damit es ein Werden sei, muß es beschränkt sein. Damit es ein unendliches Werden sei, muß die Schranke aufgehoben werden. (Wenn die produzierende Tätigkeit nicht über ihr Produkt [ihre Schranke] hinausstrebt, so ist das Produkt nicht produktiv, d. h. es ist kein Werden. Wenn aber die Produktion in irgend einem bestimmten Punkte vollendet, die Schranke also aufgehoben ist [denn die Schranke ist nur im Gegensatz gegen die Tätigkeit, die über sie hinausstrebt], so war die produzierende Tätigkeit nicht unendlich.) Die Schranke soll also aufgehoben werden und zugleich nicht aufgehoben werden. Aufgehoben, damit das Werden ein unendliches, nicht aufgehoben, damit es nie aufhöre, ein Werden zu sein.

ee) Dieser Widerspruch kann nur durch den Mittelbegriff einer unendlichen Erweiterung der Schranke aufgelöst werden. Die Schranke wird aufgehoben für jeden bestimmten Punkt, aber sie wird nicht absolut aufgehoben, sondern nur ins Unendliche hinausgerückt.

Die (ins Unendliche erweiterte) Begrenztheit ist also Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich sein kann.

Die Begrenztheit jenes Unendlichen ist also unmittelbar durch seine Ichheit, d. h. dadurch gesetzt, daß es nicht bloß ein Unendliches, sondern zugleich ein Ich, d. h. ein Unendliches für sich selbst ist.

B. Das Ich ist begrenzt nur dadurch, daß es unbegrenzt ist.

Man setze, dem Ich werde eine Grenze gesetzt ohne sein Zutun. Diese Grenze falle in jeden beliebigen Punkt C. Geht die Tätigkeit des Ichs nicht bis zu diesem Punkt, oder gerade nur bis zu diesem Punkt, so ist er keine Grenze für das Ich. Allein daß die Tätigkeit des Ichs auch nur bis zu dem Punkt C gehe, kann man nicht annehmen, ohne daß es ursprünglich ins Unbestimmte hin, d. h. unendlich tätig sei. Der Punkt C existiert also für das Ich selbst nur dadurch, daß es über ihn hinausstrebt, aber jenseits dieses Punktes liegt die Unendlichkeit, denn zwischen dem Ich und der Unendlichkeit liegt nichts als dieser Punkt. Also ist das unendliche Streben des Ichs selbst Bedingung, unter welcher es begrenzt wird, d. h. seine Unbegrenztheit ist Bedingung seiner Begrenztheit.

g) Aus den beiden Sätzen A und B wird auf folgende Art weiter geschlossen:

aa) Wir konnten die Begrenztheit des Ichs nur deduzieren als Bedingung seiner Unbegrenztheit. Nun ist aber die Schranke Bedingung der Unbegrenztheit nur dadurch, daß sie ins Unendliche erweitert wird. Aber das Ich kann die Schranke nicht erweitern, ohne auf sie zu handeln, und nicht auf sie handeln, ohne daß sie unabhängig von diesem Handeln existiert. Die Schranke wird also reell nur durch das Ankämpfen des Ichs gegen die Schranke. Richtete das Ich nicht seine Tätigkeit da-

gegen, so wäre sie keine Schranke für das Ich, d. h. (weil sie nur negativ — in bezug auf das Ich setzbar ist) sie wäre überhaupt nicht.

Die Tätigkeit, welche gegen die Schranke sich richtet, ist nach dem Beweis von B. keine andere, als die ursprünglich ins Unendliche gehende Tätigkeit des Ichs, d. h. diejenige Tätigkeit, welche allein dem Ich jenseits des Selbstbewußtseins zukommt.

bb) Nun erklärt aber diese ursprünglich unendliche Tätigkeit allerdings, wie die Schranke reell, nicht aber, wie sie auch ideell werden, d. h. sie erklärt wohl das Begrenztsein des Ichs überhaupt, nicht aber sein Wissen um die Begrenztheit, oder sein Begrenztsein für sich selbst.

cc) Nun muß aber die Schranke zugleich reell und ideell sein. Reell, d. h. unabhängig vom Ich, weil das Ich sonst nicht wirklich begrenzt ist, ideell, abhängig vom Ich, weil das Ich sonst sich nicht selbst setzt, anschaut als begrenzt. Beide Behauptungen, die, daß die Schranke reell, und die, daß sie bloß ideell sei, sind aus dem Selbstbewußtsein zu deduzieren. Das Selbstbewußtsein sagt, daß das Ich für sich selbst begrenzt sei; damit es begrenzt sei, muß die Schranke unabhängig sein von der begrenzten Tätigkeit, damit begrenzt für sich selbst, abhängig vom Ich. Der Widerspruch dieser Behauptungen ist also nur aufzulösen durch einen Gegensatz, der im Selbstbewußtsein selbst statthat. Die Schranke ist abhängig vom Ich, heißt: es ist in ihm eine andere Tätigkeit außer der begrenzten, von welcher sie unabhängig sein muß. Es muß also außer jener ins Unendliche gehenden Tätigkeit, die wir, weil sie allein reell begrenzbar ist, die reelle nennen wollen, eine andere im Ich sein, die wir die ideelle nennen können. Die Schranke ist reell für die ins Unendliche gehende, oder — weil eben diese unendliche Tätigkeit im Selbstbewußtsein begrenzt werden soll — für die objektive Tätigkeit des Ichs, ideell also für eine entgegengesetzte, nichtobjektive, an sich unbegrenzbare Tätigkeit, welche jetzt genauer charakterisiert werden muß.

dd) Es sind außer jenen beiden Tätigkeiten, deren eine wir vorerst bloß postulieren als notwendig zur Erklärung der Begrenzt-

heit des Ichs, keine andern Faktoren des Selbstbewußtseins gegeben. Die zweite ideelle oder nichtobjektive Tätigkeit muß also von der Art sein, daß durch sie zugleich der Grund des Begrenztwerdens der objektiven und des Wissens um dieses Begrenztsein gegeben ist. Da nun die ideelle ursprünglich nur als die anschauende (subjektive) von jener gesetzt ist, um durch sie die Begrenztheit des Ichs als Ich zu erklären, so muß angeschaut- und begrenzt werden für die zweite, objektive Tätigkeit eins und dasselbe sein. Dies ist zu erklären aus dem Grundcharakter des Ich. Die zweite Tätigkeit, wenn sie Tätigkeit eines Ich sein soll, muß zugleich begrenzt werden und angeschaut werden als begrenzt, denn eben in dieser Identität des Angeschautwerdens und Seins liegt die Natur des Ich. Dadurch, daß die reelle Tätigkeit begrenzt ist, muß sie auch angeschaut, und dadurch, daß sie angeschaut wird, auch begrenzt werden, beides muß absolut Eines sein.

ee) Beide Tätigkeiten, ideelle und reelle, setzen sich wechselseitig voraus. Die reelle ursprünglich ins Unendliche strebende, aber zum Behuf des Selbstbewußtseins zu begrenzende Tätigkeit ist nichts ohne ideelle, für welche sie in ihrer Begrenztheit unendlich ist (nach dd). Hinwiederum ist die ideelle Tätigkeit nichts, ohne anzuschauende, begrenzbare, eben deswegen reelle.

Aus dieser wechselseitigen Voraussetzung beider Tätigkeiten zum Behuf des Selbstbewußtseins wird der ganze Mechanismus des Ich abzuleiten sein.

ff) So wie sich beide Tätigkeiten wechselseitig voraussetzen, so auch Idealismus und Realismus. Reflektiere ich bloß auf die ideelle Tätigkeit, so entsteht mir Idealismus, oder die Behauptung, daß die Schranke bloß durch das Ich gesetzt ist. Reflektiere ich bloß auf die reelle Tätigkeit, so entsteht mir Realismus, oder die Behauptung, daß die Schranke unabhängig vom Ich ist. Reflektiere ich auf beide zugleich, so entsteht mir ein Drittes aus beiden, was man Ideal-Realismus nennen kann, oder was wir bisher durch den Namen transzendentaler Idealismus bezeichnet haben.

gg) In der theoretischen Philosophie wird die Idealität der

Schranke erklärt (oder: wie die Begrenztheit, die ursprünglich nur für das freie Handeln existiert, Begrenztheit für das Wissen werde), die praktische Philosophie hat die Realität der Schranke (oder: wie die Begrenztheit, die ursprünglich eine bloß subjektive ist, objektiv werde) zu erklären. Theoretische Philosophie also ist Idealismus, praktische Realismus, und nur beide zusammen das vollendete System des transzendentalen Idealismus.

Wie sich Idealismus und Realismus wechselseitig voraussetzen, so theoretische und praktische Philosophie, und im Ich selbst ist ursprünglich Eins und verbunden, was wir zum Behuf des jetzt aufzustellenden Systems trennen müssen.

Dritter Hauptabschnitt.

System der theoretischen Philosophie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus.

Vorerinnerung.

1. Das Selbstbewußtsein, von dem wir ausgehen, ist Ein absoluter Akt, und mit diesem Einen Akt ist nicht nur das Ich selbst mit allen seinen Bestimmungen, sondern, wie es aus dem vorhergehenden Abschnitt hinlänglich deutlich ist, auch alles andere gesetzt, was für das Ich überhaupt gesetzt ist. Unser erstes Geschäft in der theoretischen Philosophie wird also die Deduktion dieses absoluten Akts sein.

Um aber den ganzen Inhalt dieses Akts zu finden, sind wir genötigt, ihn auseinanderzulegen und in mehrere einzelne Akte gleichsam zu zersplittern. Diese einzelnen Akte werden vermittelnde Glieder jener Einen absoluten Synthesis sein.

Aus diesen einzelnen Akten allen zusammengenommen lassen wir sukzessiv, vor unsern Augen gleichsam entstehen, was durch die Eine absolute Synthesis, in der sie alle befaßt sind, zugleich und auf einmal gesetzt ist.

Das Verfahren dieser Deduktion ist folgendes:

Der Akt des Selbstbewußtseins ist ideell und reell zugleich und durchaus. Durch denselben wird, was reell gesetzt ist, unmittelbar auch ideell, und was ideell gesetzt wird, auch reell gesetzt. Diese durchgängige Identität des ideellen und reellen

Gesetztseins im Akt des Selbstbewußtseins kann in der Philosophie nur als sukzessiv entstehend vorgestellt werden. Dies geht auf folgende Art zu.

Der Begriff, von dem wir ausgehen, ist der des Ichs, d. h. des Subjekt-Objekts, zu dem wir uns durch absolute Freiheit erheben. Durch jenen Akt nun ist *für uns*, die wir philosophieren, etwas in das Ich als *Objekt*, deswegen aber noch nicht in das Ich als *Subjekt* gesetzt (für das *Ich selbst* ist in einem und demselben Akt, was reell gesetzt ist, auch ideell gesetzt), unsere Untersuchung wird also so lange fortgehen müssen, bis dasselbe, was für uns in das Ich als Objekt gesetzt ist, auch in das Ich als Subjekt für uns gesetzt ist, d. h. so lange, bis für uns das Bewußtsein unseres Objekts mit dem unsrigen zusammentrifft, also bis das Ich selbst für uns bis zu dem Punkt gekommen ist, von dem wir ausgegangen sind.

Dieses Verfahren ist notwendig gemacht durch unser Objekt und durch unsere Aufgabe, weil wir, was im absoluten Akt des Selbstbewußtseins absolut vereinigt ist — Subjekt und Objekt — zum Behuf des Philosophierens, d. h. um jene Vereinigung vor unsern Augen entstehen zu lassen, beständig auseinanderhalten müssen.

2. Die Untersuchung wird sich dem Vorhergehenden zufolge in zwei Abschnitte teilen. Vorerst werden wir die absolute Synthesis, die im Akt des Selbstbewußtseins enthalten ist, ableiten, hernach die Mittelglieder dieser Synthesis aufsuchen müssen.

I.

Deduktion der absoluten im Akt des Selbstbewußtseins enthaltenen Synthesis.

1. Wir gehen von dem im vorhergehenden bewiesenen Satz aus: die Schranke muß zugleich ideell und reell sein. Ist dies, so muß, weil eine ursprüngliche Vereinigung von Ideellem und Reellem nur in einem absoluten Akt denkbar ist, die Schranke durch einen *Akt* gesetzt sein, und dieser Akt selbst muß zugleich ideell und reell sein.

2. Aber ein solcher Akt ist nur das Selbstbewußtsein, also muß auch alle Begrenztheit erst durch das Selbstbewußtsein gesetzt und mit dem Selbstbewußtsein gegeben sein.

a) Der ursprüngliche Akt des Selbstbewußtseins ist zugleich ideell und reell. Das Selbstbewußtsein ist in seinem Prinzip bloß ideell, aber durch dasselbe entsteht uns das Ich als bloß reell. Durch den Akt der Selbstanschauung wird das Ich unmittelbar auch begrenzt; angeschaut werden und Sein ist ein und dasselbe.

b) Durch das Selbstbewußtsein allein wird die Schranke gesetzt, sie hat also keine andere Realität, als die sie durch das Selbstbewußtsein erlangt. Dieser Akt ist das Höhere, das Begrenztsein, das Abgeleitete. Für den Dogmatiker ist das Beschränktsein das erste, das Selbstbewußtsein das zweite. Dies ist undenkbar, weil das Selbstbewußtsein Akt, und die Schranke, um Schranke des Ichs zu sein, zugleich abhängig und unabhängig vom Ich sein muß. Dies läßt sich (Abschn. II) nur dadurch denken, daß das Ich = ist einer Handlung, in welcher zwei entgegengesetzte Tätigkeiten sind, eine, die begrenzt wird, von welcher eben deswegen die Schranke unabhängig ist, und eine, die begrenzend, eben deswegen unbegrenzbar ist.

3. Diese Handlung ist eben das Selbstbewußtsein. Jenseits des Selbstbewußtseins ist das Ich bloße Objektivität. Dieses bloß Objektive (eben deswegen ursprünglich Nichtobjektive, weil Objektives ohne Subjektives unmöglich ist) ist das Einzige an sich, was es gibt. Erst durch das Selbstbewußtsein kommt die Subjektivität hinzu. Dieser ursprünglich bloß objektiven, im Bewußtsein begrenzten Tätigkeit wird entgegengesetzt die begrenzende, welche eben deswegen selbst nicht Objekt werden kann. — Zum Bewußtsein kommen und begrenzt sein ist eins und dasselbe. Bloß das, was an mir begrenzt ist, sozusagen, kommt zum Bewußtsein; die begrenzende Tätigkeit fällt außerhalb alles Bewußtseins, eben darum, weil sie Ursache alles Begrenztseins ist. Die Begrenztheit muß als unabhängig von mir erscheinen, weil ich nur mein Begrenztsein erblicken kann, nie die Tätigkeit, wodurch es gesetzt ist.

4. Diese Unterscheidung zwischen begrenzender und begrenzter Tätigkeit vorausgesetzt, ist weder die begrenzende noch die begrenzte Tätigkeit die, welche wir Ich nennen. Denn das Ich ist nur im Selbstbewußtsein, aber weder durch diese noch durch jene isoliert gedacht entsteht uns das Ich des Selbstbewußtseins.

a) Die begrenzende Tätigkeit kommt nicht zum Bewußtsein, wird nicht Objekt, sie ist also die Tätigkeit des reinen Subjekts. Aber das Ich des Selbstbewußtseins ist nicht reines Subjekt, sondern Subjekt und Objekt zugleich.

b) Die begrenzte Tätigkeit ist nur die, die zum Objekt wird, das bloß Objektive im Selbstbewußtsein. Aber das Ich des Selbstbewußtseins ist weder reines Subjekt noch reines Objekt, sondern beides zugleich.

Weder durch die begrenzende noch durch die begrenzte Tätigkeit für sich kommt es also zum Selbstbewußtsein. Es ist sonach eine dritte aus beiden zusammengesetzte Tätigkeit, durch welche das Ich des Selbstbewußtseins entsteht.

5. Diese dritte zwischen der begrenzten und der begrenzenden schwebende Tätigkeit, durch welche das Ich erst entsteht, ist, weil Produzieren und Sein vom Ich eins ist, nichts anderes als das Ich des Selbstbewußtseins selbst.

Das Ich ist also selbst eine zusammengesetzte Tätigkeit, das Selbstbewußtsein selbst ein synthetischer Akt.

6. Um diese dritte, synthetische, Tätigkeit genauer zu bestimmen, muß erst der Streit der entgegengesetzten Tätigkeiten, aus denen sie zusammengeht, genauer bestimmt werden.

a) Jener Streit ist nicht sowohl ein Streit ursprünglich dem Subjekt als vielmehr den Richtungen nach entgegengesetzter Tätigkeiten, da beide Tätigkeiten eines und desselben Ichs sind. Der Ursprung beider Richtungen ist dieser. — Das Ich hat die Tendenz, das Unendliche zu produzieren, diese Richtung muß gedacht werden als gehend nach außen (als zentrifugal), aber sie ist als solche nicht unterscheidbar, ohne eine nach innen auf das Ich als Mittelpunkt zurückgehende Tätigkeit. Jene nach außen gehende, ihrer Natur nach unendliche Tätigkeit ist das Ob-

jektive im Ich, diese auf das Ich zurückgehende ist nichts anderes als das Streben, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen. Durch diese Handlung überhaupt trennt sich Inneres und Äußeres im Ich, mit dieser Trennung ist ein Widerstreit im Ich gesetzt, der nur aus der Notwendigkeit des Selbstbewußtseins zu erklären ist. Warum das Ich sich seiner ursprünglich bewußt werden müsse, ist nicht weiter zu erklären, denn es ist nichts anderes als Selbstbewußtsein. Aber im Selbstbewußtsein eben ist ein Streit entgegengesetzter Richtungen notwendig.

Das Ich des Selbstbewußtseins ist das nach diesen entgegengesetzten Richtungen gehende. Es besteht nur in diesem Streit, oder vielmehr es ist selbst dieser Streit entgegengesetzter Richtungen. So gewiß das Ich seiner selbst bewußt ist, so gewiß muß jener Widerstreit entstehen und unterhalten werden. Es fragt sich, wie er unterhalten werde.

Zwei entgegengesetzte Richtungen heben sich auf, vernichten sich, der Widerstreit also, so scheint es, kann nicht fortdauern. Daraus würde absolute Untätigkeit entstehen; denn da das Ich nichts ist als Streben sich selbst gleich zu sein, so ist der einzige Bestimmungsgrund zur Tätigkeit für das Ich ein fortdauernder Widerspruch in ihm selbst. Nun vernichtet aber jeder Widerspruch an und für sich sich selbst. Kein Widerspruch kann bestehen, als etwa durch das Bestreben selbst ihn zu unterhalten oder zu denken, durch dieses Dritte selbst kommt eine Art von Identität, eine wechselseitige Beziehung der beiden entgegengesetzten Glieder aufeinander in ihn.

Der ursprüngliche Widerspruch im Wesen des Ichs selbst ist weder aufzuheben, ohne daß das Ich selbst aufgehoben wird, noch kann er an und für sich fortdauern. Er wird nur fortdauern durch die Notwendigkeit fortzudauern, d. h. durch das aus ihm resultierende Streben ihn zu unterhalten und dadurch Identität in ihn zu bringen.

(Es kann schon aus dem Bisherigen geschlossen werden, daß die im Selbstbewußtsein ausgedrückte Identität keine ursprüngliche, sondern eine hervorgebrachte und vermittelte ist. Das Ursprüngliche ist der Streit entgegengesetzter Richtungen im Ich, die Identität das daraus Resultierende. Ursprünglich sind wir

uns zwar nur der Identität bewußt, aber durch das Nachforschen nach den Bedingungen des Selbstbewußtseins hat sich gezeigt, daß sie nur eine vermittelte, synthetische sein kann.)

Das Höchste, dessen wir uns bewußt werden, ist die Identität des Subjekts und Objekts, allein diese ist an sich unmöglich, sie kann es nur durch ein Drittes, Vermittelndes sein. Da das Selbstbewußtsein eine Duplizität von Richtungen ist, so muß das Vermittelnde eine Tätigkeit sein, die zwischen entgegengesetzten Richtungen schwebt.

b) Bis jetzt haben wir die beiden Tätigkeiten nur in ihrer entgegengesetzten Richtung betrachtet, es ist noch unentschieden, ob beide gleich unendlich sind, oder nicht. Da aber vor dem Selbstbewußtsein kein Grund ist, eine oder die andere als endlich zu setzen, so wird auch der Streit jener beiden Tätigkeiten (denn daß sie überhaupt im Widerstreit sind, ist soeben gezeigt worden) ein unendlicher sein. Dieser Streit wird also auch nicht in einer einzigen Handlung, sondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können. Da wir nun die Identität des Selbstbewußtseins (die Vereinigung jenes Widerstreits) in der Einen Handlung des Selbstbewußtseins denken, so muß in dieser Einen Handlung eine Unendlichkeit von Handlungen enthalten, d. h. sie muß eine absolute Synthesis sein, und wenn für das Ich alles nur durch sein Handeln gesetzt ist, eine Synthesis, durch welche alles gesetzt ist, was für das Ich überhaupt gesetzt ist.

Wie das Ich zu dieser absoluten Handlung getrieben, oder wie jenes Zusammendrängen einer Unendlichkeit von Handlungen in Einer absoluten möglich sei, ist nur auf folgende Art einzusehen.

Im Ich sind ursprünglich Entgegengesetzte, Subjekt und Objekt; beide heben sich auf, und doch ist keines ohne das andere möglich. Das Subjekt behauptet sich nur im Gegensatz gegen das Objekt, das Objekt nur im Gegensatz gegen das Subjekt, d. h. keines von beiden kann reell werden, ohne das andere zu vernichten, aber bis zur Vernichtung des einen durch das andere kann es nie kommen, eben deswegen, weil jedes nur im Gegensatze gegen das andere das ist, was es ist.

Beide sollen also vereinigt sein, denn keines kann das andere vernichten, doch können sie auch nicht zusammen bestehen. Der Streit ist also nicht sowohl ein Streit zwischen beiden Faktoren, als zwischen dem Unvermögen, die unendlich Entgegengesetzten zu vereinigen, auf der einen, und der Notwendigkeit es zu tun, wenn nicht die Identität des Selbstbewußtseins aufgehoben werden soll, auf der andern Seite. Gerade dies, daß Subjekt und Objekt absolut Entgegengesetzte sind, setzt das Ich in die Notwendigkeit eine Unendlichkeit von Handlungen in Einer absoluten zusammenzudrängen. Wäre im Ich keine Entgegensetzung, so wäre in ihm überhaupt keine Bewegung, keine Produktion, also auch kein Produkt. Wäre die Entgegensetzung nicht eine absolute, so wäre die vereinigende Tätigkeit gleichfalls nicht absolut, nicht notwendig und unwillkürlich.

7. Der bisher deduzierte Progressus von einer absoluten Antithesis zur absoluten Synthesis läßt sich nun auch ganz formell vorstellen. Wenn wir das objektive Ich (die Thesis) als absolute Realität vorstellen, so wird das ihm Entgegengesetzte absolute Negation sein müssen. Aber absolute Realität ist eben deswegen, weil sie absolut ist, keine Realität, beide Entgegengesetzte also sind in der Entgegensetzung bloß ideell. Soll das Ich reell, d. h. sich selbst Objekt werden, so muß Realität in ihm aufgehoben werden, d. h. es muß aufhören, absolute Realität zu sein. Aber ebenso: soll das Entgegengesetzte reell werden, so muß es aufhören absolute Negation zu sein. Sollen beide reell werden, so müssen sie in die Realität gleichsam sich teilen. Aber diese Teilung der Realität zwischen beiden, dem Sub- und Objektiven, ist eben nicht möglich, als durch eine dritte, zwischen beiden schwebende Tätigkeit des Ichs, und diese dritte ist wiederum nicht möglich, wenn nicht beide Entgegengesetzte selbst Tätigkeiten des Ichs sind.

Dieser Fortgang von Thesis zur Antithesis und von da zur Synthesis ist also in dem Mechanismus des Geistes ursprünglich gegründet, und insofern er bloß formell ist (z. B. in der wissenschaftlichen Methode), abstrahiert von jenem ursprünglichen, materiellen, welchen die Transzendental-Philosophie aufstellt.

II.

Deduktion der Mittelglieder der absoluten Synthesis.

Vorerinnerung.

Zu dieser Deduktion sind uns durch das Bisherige folgende Data gegeben.

1. Das Selbstbewußtsein ist der absolute Akt, durch welchen für das Ich alles gesetzt ist.

Unter diesem Akt wird nicht etwa der mit Freiheit hervorgebrachte, den der Philosoph postuliert, und welcher eine höhere Potenz des ursprünglichen ist, sondern der ursprüngliche, der, weil er Bedingung alles Begrenzt- und Bewußtseins ist, selbst nicht zum Bewußtsein kommt, verstanden. Es entsteht vor allem die Frage, von welcher Art jener Akt sei, ob er ein willkürlicher oder unwillkürlicher sei. Jener Akt kann weder willkürlich noch unwillkürlich genannt werden; denn diese Begriffe gelten nur in der Sphäre der Erklärbarkeit überhaupt; eine Handlung, die willkürlich oder unwillkürlich ist, setzt schon Begrenztheit (Bewußtsein) voraus. Diejenige Handlung, welche Ursache alles Begrenztseins und aus keiner andern mehr erklärbar ist, muß absolut frei sein. Absolute Freiheit aber ist identisch mit absoluter Notwendigkeit. Könnten wir uns z. B. ein Handeln in Gott denken, so müßte es absolut frei sein, aber diese absolute Freiheit wäre zugleich absolute Notwendigkeit, weil in Gott kein Gesetz und kein Handeln denkbar ist, was nicht aus der innern Notwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Ein solcher Akt ist der ursprüngliche des Selbstbewußtseins, absolut frei, weil er durch nichts außer dem Ich bestimmt ist, absolut notwendig, weil er aus der innern Notwendigkeit der Natur des Ichs hervorgeht.

Nun entsteht aber die Frage, wodurch der Philosoph sich jenes ursprünglichen Akts versichere, oder um ihn wisse. Offenbar nicht unmittelbar, sondern nur durch Schlüsse. Ich finde nämlich durch Philosophie, daß ich mir selbst in jedem Augenblick

nur durch einen solchen Akt entstehe, ich schließe also, daß ich ursprünglich gleichfalls nur durch einen solchen entstanden sein kann. Ich finde, daß das Bewußtsein einer objektiven Welt in jeden Moment meines Bewußtseins verflochten ist, ich schließe also, daß etwas Objektives ursprünglich schon in die Synthesis des Selbstbewußtseins mit eingehen und aus dem evolvierten Selbstbewußtsein wieder hervorgehen muß.

Wenn nun aber der Philosoph auch jenes Akts als Akts sich versichert, wie versichert er sich seines bestimmten Gehalts? Ohne Zweifel durch die freie Nachahmung dieses Akts, mit welcher alle Philosophie beginnt. Woher weiß denn aber der Philosoph, daß jener sekundäre, willkürliche Akt identisch sei mit jenem ursprünglichen und absolut freien? Denn wenn durch das Selbstbewußtsein alle Begrenzung, also auch alle Zeit erst entsteht, so kann jener ursprüngliche Akt nicht in die Zeit selbst fallen; daher kann man dem Vernunftwesen an sich so wenig sagen, es habe angefangen zu sein, als man sagen kann, es habe seit aller Zeit existiert, das Ich als Ich ist absolut ewig, d. h. außer aller Zeit; nun fällt aber jener sekundäre Akt notwendig in einen bestimmten Zeitmoment, woher weiß der Philosoph, daß dieser mitten in die Zeitreihe fallende Akt übereinstimmt mit jenem außer aller Zeit fallenden, durch welchen alle Zeit erst konstituiert wird? — Das Ich, einmal in die Zeit versetzt, ist ein steter Übergang von Vorstellung zu Vorstellung; nun steht es allerdings in seiner Gewalt, diese Reihe durch Reflexion zu unterbrechen, mit der absoluten Unterbrechung jener Sukzession beginnt alles Philosophieren, von jetzt an wird dieselbe Sukzession willkürlich, die vorher unwillkürlich war; aber woher weiß der Philosoph, daß dieser in die Reihe seiner Vorstellungen durch Unterbrechung gekommene Akt derselbe sei mit jenem ursprünglichen, mit welchem die ganze Reihe beginnt?

Wer nur überhaupt einsieht, daß das Ich nur durch eignes Handeln entsteht, wird auch einsehen, daß mir durch die willkürliche Handlung mitten in der Zeitreihe, durch welche nur das Ich entsteht, nichts anderes entstehen kann, als was mir ursprünglich und jenseits aller Zeit dadurch entsteht. Nun dauert

überdies jener ursprüngliche Akt des Selbstbewußtseins immer fort, denn die ganze Reihe meiner Vorstellungen ist nichts anderes als Evolution jener Einen Synthesis. Dazu gehört, daß ich mir in jedem Augenblick ebenso entstehen kann, wie ich mir ursprünglich entstehe. Was ich bin, bin ich nur durch mein Handeln (denn ich bin absolut frei), aber durch dieses bestimmte Handeln entsteht mir immer nur das Ich, also muß ich schließen, daß es auch ursprünglich durch dasselbe Handeln entsteht. —

Eine allgemeine Reflexion, welche an das Gesagte sich anschließt, findet hier ihre Stelle. Wenn die erste Konstruktion der Philosophie Nachahmung einer ursprünglichen ist, so werden alle ihre Konstruktionen nur solche Nachahmungen sein. Solange das Ich in der ursprünglichen Evolution der absoluten Synthesis begriffen ist, ist nur Eine Reihe von Handlungen, die der ursprünglichen und notwendigen; sobald ich diese Evolution unterbreche, und mich freiwillig in den Anfangspunkt der Evolution zurückversetze, entsteht mir eine neue Reihe, in welcher frei ist, was in der ersten notwendig war. Jene ist das Original, diese die Kopie oder Nachahmung. Ist in der zweiten Reihe nicht mehr und nicht weniger als in der ersten, so ist die Nachahmung vollkommen, es entsteht eine wahre und vollständige Philosophie. Im entgegengesetzten Falle entsteht eine falsche und unvollständige.

Philosophie überhaupt ist also nichts anderes als freie Nachahmung, freie Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welcher der Eine Akt des Selbstbewußtseins sich evolviert. Die erste Reihe ist in bezug auf die zweite reell, diese in bezug auf jene ideell. Es scheint unvermeidlich, daß in die zweite Reihe Willkür sich einmische, denn die Reihe wird frei begonnen und fortgeführt, aber die Willkür darf nur formell sein, und nicht den Inhalt der Handlung bestimmen.

Die Philosophie, weil sie das ursprüngliche Entstehen des Bewußtseins zum Objekt hat, ist die einzige Wissenschaft, in welcher jene doppelte Reihe ist. In jeder andern Wissenschaft ist nur Eine Reihe. Das philosophische Talent besteht nun eben nicht allein darin, die Reihe der ursprünglichen Handlungen frei wiederholen zu können, sondern hauptsächlich darin, sich in dieser

freien Wiederholung wieder der ursprünglichen Notwendigkeit jener Handlungen bewußt zu werden.

2. Das Selbstbewußtsein (das Ich) ist ein Streit absolut entgegengesetzter Tätigkeiten. Die eine ursprünglich ins Unendliche gehende, werden wir die reelle, objektive, begrenzbare nennen, die andere, die Tendenz sich in jener Unendlichkeit anzuschauen, heißt die ideelle, subjektive, unbegrenzbare.

3. Beide Tätigkeiten werden ursprünglich als gleich unendlich gesetzt. Die begrenzbare als endlich zu setzen, ist uns schon durch die ideelle (die reflektierende der ersten) ein Grund gegeben. Wie also die ideelle Tätigkeit begrenzt werden könne, muß erst abgeleitet werden. Der Akt des Selbstbewußtseins, von dem wir ausgehen, erklärt uns zunächst nur, wie die objektive, nicht wie die subjektive Tätigkeit begrenzt werde, und da die ideelle Tätigkeit als Grund alles Begrenztseins der objektiven gesetzt ist, so wird sie eben deswegen nicht als ursprünglich unbegrenzt (daher begrenzbar wie diese), sondern als schlechthin unbegrenzbar gesetzt. Wenn jene als ursprünglich unbegrenzte, aber eben deswegen begrenzbare, der Materie nach frei, aber der Form nach eingeschränkt ist, so wird diese als ursprünglich unbegrenzbare, eben deswegen, wenn sie begrenzt wird, der Materie nach nicht frei, und nur der Form nach frei sein. Auf dieser Unbegrenzbarkeit der ideellen Tätigkeit beruht alle Konstruktion der theoretischen Philosophie, in der praktischen möchte sich wohl das Verhältnis umkehren.

4. Da sonach (2. 3.) im Selbstbewußtsein ein unendlicher Widerstreit ist, so ist in dem Einen absoluten Akt, von dem wir ausgehen, eine Unendlichkeit von Handlungen, welche ganz zu durchschauen Gegenstand einer unendlichen Aufgabe ist, — (wenn sie je vollständig gelöst wäre, so müßte uns der ganze Zusammenhang der objektiven Welt, und alle Bestimmungen der Natur bis ins unendlich Kleine herab enthüllt sein) — vereinigt und zusammendrängt. Die Philosophie kann also nur diejenigen Handlungen, die in der Geschichte des Selbstbewußtseins gleichsam Epoche machen, aufzählen, und in ihrem Zusammenhang

miteinander aufstellen. (So ist z. B. die Empfindung eine Handlung des Ichs, die, wenn alle Zwischenglieder derselben dargelegt werden könnten, uns auf eine Deduktion aller Qualitäten in der Natur führen müßte, was unmöglich ist.)

Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseins, die verschiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine absolute Synthesis sukzessiv zusammengesetzt wird.

5. Das progressive Prinzip in dieser Geschichte ist die ideelle als unbegrenzbar vorausgesetzte Tätigkeit. Die Aufgabe der theoretischen Philosophie: die Idealität der Schranke zu erklären, ist = der, zu erklären, wie auch die bis jetzt als unbegrenzbar angenommene ideelle Tätigkeit begrenzt werden könne.

Erste Epoche,

von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung.

A.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich als begrenzt anzuschauen.

Auflösung.

1. Indem die entgegengesetzten Tätigkeiten des Selbstbewußtseins sich in einer dritten durchdringen, entsteht ein Gemeinschaftliches aus beiden.

Es fragt sich: welche Charaktere dieses Gemeinschaftliche haben werde. Da es Produkt entgegengesetzter unendlicher Tätigkeiten ist, ist es notwendig ein Endliches. Es ist nicht der Streit jener Tätigkeiten in Bewegung gedacht, es ist der fixierte Streit. Es vereinigt entgegengesetzte Richtungen, aber Vereinigung entgegengesetzter Richtungen = Ruhe. Doch muß es etwas Reelles sein, denn die Entgegengesetzten, welche vor der Synthesis bloß ideell sind, sollen durch die Synthesis reell werden. Es ist also nicht zu denken als eine Vernichtung beider

Tätigkeiten aneinander, sondern als ein Gleichgewicht, auf das sie sich wechselseitig reduzieren, und dessen Fortdauer durch die fortdauernde Konkurrenz beider Tätigkeiten bedingt ist.

(Das Produkt könnte also charakterisiert werden als ein reelles Untätiges, oder als ein untätiges Reelles. Was reell ist, ohne tätig zu sein, ist der bloße Stoff, ein bloßes Produkt der Einbildungskraft, was ohne Form nie existiert, und auch hier nur als Mittelglied der Untersuchung vorkommt. — Die Unbegreiflichkeit des Hervorbringens [Schaffens] der Materie auch dem Stoff nach verliert sich durch diese Erklärung schon hier. Aller Stoff ist bloßer Ausdruck eines Gleichgewichts entgegengesetzter Tätigkeiten, die sich wechselseitig auf ein bloßes Substrat von Tätigkeit reduzieren. [Man denke sich den Hebel, beide Gewichte wirken nur auf das Hypomochlion, welches also das gemeinschaftliche Substrat ihrer Tätigkeit ist.] — Jenes Substrat entsteht überdies nicht etwa willkürlich durch freie Produktion, sondern völlig unwillkürlich, mittelst einer dritten Tätigkeit, die so notwendig ist als die Identität des Selbstbewußtseins.)

Dieses dritte Gemeinschaftliche, wenn es fortdauerte, wäre in der Tat eine Konstruktion des Ichs selbst, nicht als bloßen Objekts, sondern als Subjekts und Objekts zugleich. (Im ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseins strebt das Ich sich bloß Objekt überhaupt zu werden, aber dies kann es nicht, ohne [für den Beobachter] eben dadurch ein Gedoppeltes zu werden. Dieser Gegensatz muß sich in einer gemeinschaftlichen Konstruktion aus beiden, Subjekt und Objekt, aufheben. Wenn nun das Ich in dieser Konstruktion sich anschaute, so würde es sich nicht mehr bloß als Objekt, sondern als Subjekt und Objekt zugleich [als vollständiges Ich] zum Objekt.)

2. Aber dieses Gemeinschaftliche dauert nicht fort.

a) Da die ideelle Tätigkeit in jenem Streit selbst mitbegriffen ist, so muß sie auch mit begrenzt werden. Beide Tätigkeiten können nicht aufeinander bezogen werden, noch in einem Gemeinschaftlichen sich durchdringen, ohne wechselseitig durcheinander eingeschränkt zu werden. Denn die ideelle Tätigkeit ist nicht nur die verneinende (privative), sondern reell-entgegengesetzte oder negative der andern. Sie ist (soviel wir bis jetzt einsehen)

positiv wie die andere, nur im entgegengesetzten Sinn, also auch der Einschränkung ebenso fähig wie die andere.

b) Aber die ideelle Tätigkeit ist als schlechthin unbegrenzbar gesetzt worden, also kann sie auch nicht wirklich begrenzt werden, und da die Fortdauer des Gemeinschaftlichen durch die Konkurrenz beider Tätigkeiten bedingt ist (1.), kann auch das Gemeinschaftliche nicht fortdauern.

(Bliebe das Ich bei jener ersten Konstruktion stehen, oder könnte jenes Gemeinschaftliche wirklich fortdauern, so wäre das Ich leblose Natur, ohne Empfindung und ohne Anschauung. Daß die Natur von der toten Materie herauf bis zur Sensibilität sich bildet, ist in der Naturwissenschaft [für welche das Ich nur die von vorn sich schaffende Natur ist] eben nur dadurch zu erklären, daß auch in ihr das Produkt des ersten Aufhebens der beiden Entgegengesetzten nicht fortdauern kann.)

3. Es wurde soeben gesagt (1.), wenn das Ich in jenem Gemeinschaftlichen sich anschaute, so würde es eine vollständige Anschauung von sich selbst (als Subjekt und Objekt) haben; aber diese Anschauung eben ist unmöglich, weil die anschauende Tätigkeit selbst in der Konstruktion mit begriffen ist. Da aber das Ich unendliche Tendenz sich anzuschauen ist, so ist leicht einzusehen, daß die anschauende Tätigkeit in der Konstruktion nicht begriffen bleiben kann. Von jener Durchdringung beider Tätigkeiten wird also nur die reelle als begrenzt, die ideelle aber als schlechthin unbegrenzt zurückbleiben.

4. Die reelle Tätigkeit also ist durch den abgeleiteten Mechanismus begrenzt, aber noch ohne es für das Ich selbst zu sein. Nach der Methode der theoretischen Philosophie, was in das reelle Ich (für den Beobachter) gesetzt ist, auch für das ideelle zu deduzieren, wendet sich die ganze Untersuchung auf die Frage, wie das reelle Ich auch für das ideelle begrenzt werden könne, und auf diesem Punkt steht die Aufgabe: zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich als begrenzt anzuschauen.

a) Die reelle, jetzt begrenzte Tätigkeit soll gesetzt werden als Tätigkeit des Ichs, d. h. es muß ein Grund der Identität zwischen ihr und dem Ich aufgezeigt werden. Da diese Tätigkeit dem Ich zugeschrieben, also zugleich von ihm unterschieden

werden soll, so muß sich auch ein Unterscheidungsgrund beider aufzeigen lassen.

Was wir hier Ich nennen, ist bloß die ideelle Tätigkeit. Der Beziehungs- und Unterscheidungsgrund muß also in einer von beiden Tätigkeiten gesucht werden. Der Beziehungs- und Unterscheidungsgrund aber liegt immer im Bezogenen, nun ist die ideelle Tätigkeit hier zugleich die beziehende, also muß er in der reellen gesucht werden.

Der Unterscheidungsgrund beider Tätigkeiten ist die in die reelle Tätigkeit gesetzte Grenze, denn die ideelle ist die schlechthin unbegrenzbare, die reelle jetzt die begrenzte. Der Beziehungsgrund beider muß gleichfalls in der reellen gesucht werden, d. h. in der reellen muß selbst etwas Ideelles enthalten sein. Es fragt sich, wie dies denkbar sei. Beide sind bloß unterscheidbar durch die Grenze, denn auch die entgegengesetzten Richtungen beider sind eben nur durch die Grenze unterscheidbar. Die Grenze nicht gesetzt, ist im Ich bloße Identität, in der sich nichts unterscheiden läßt. Die Grenze gesetzt, sind in ihm zwei Tätigkeiten, begrenzende und begrenzte, subjektive und objektive. Beide Tätigkeiten haben also das Eine wenigstens gemein, daß sie ursprünglich beide schlechthin nicht objektiv, d. h. weil wir noch keinen andern Charakter der ideellen kennen, beide gleich ideell sind.

b) Dies vorausgesetzt, können wir auf folgende Art weiter schließen.

Die ideelle, bis jetzt unbegrenzte Tätigkeit ist unendliche Tendenz des Ichs, sich in der reellen Objekt zu werden. Vermöge dessen, was in der reellen Tätigkeit ideell ist (was sie zu einer Tätigkeit des Ichs macht) kann sie auf die ideelle bezogen werden, und das Ich sich in ihr anschauen (das erste Sichselbstobjektwerden des Ichs).

Aber das Ich kann die reelle Tätigkeit nicht als identisch anschauen mit sich, ohne zugleich das Negative in ihr, was sie zu einer nichtideellen macht, als etwas sich Fremdes zu finden. Das Positive, was beide zu Tätigkeiten des Ichs macht, haben beide gemein, das Negative gehört nur der reellen an; insofern das anschauende Ich im Objektiven das Positive erkennt, ist Anschauendes und Angeschautes Eins, insofern es in ihm das Negative

findet, ist das Findende mit dem Gefundenen nicht mehr Eins. Das Findende ist das schlechthin Unbegrenzbare und Unbegrenzte, das Gefundene das Begrenzte.

Die Grenze selbst erscheint als etwas, von dem abstrahiert, das gesetzt und nicht gesetzt werden kann, als Zufälliges; das Positive in der reellen Tätigkeit als das, wovon nicht abstrahiert werden kann. Die Grenze kann eben deswegen nur als ein Gefundenes, d. h. dem Ich Fremdes, seiner Natur Entgegengesetztes erscheinen.

Das Ich ist der absolute Grund alles Setzens. Dem Ich ist etwas entgegengesetzt, heißt also: es ist etwas gesetzt, was nicht durch das Ich gesetzt ist. Das Anschauende muß also im Angeschauten etwas (die Begrenztheit) finden, was nicht durch das Ich als Anschauendes gesetzt ist.

(Es zeigt sich hier zuerst sehr deutlich der Unterschied zwischen dem Standpunkt des Philosophen und dem seines Objekts. Wir, die wir philosophieren, wissen, daß das Begrenztsein des Objektiven seinen einzigen Grund im Anschauenden oder Subjektiven hat. Das anschauende Ich selbst weiß es nicht, und kann es nicht wissen, wie jetzt deutlich wird. Anschauen und Begrenzen ist ursprünglich Eins. Aber das Ich kann nicht zugleich anschauen und sich anschauen als anschauend, also auch nicht als begrenzend. Es ist darum notwendig, daß das Anschauende, das im Objektiven nur sich selbst suchende, das Negative in ihm finde als nicht durch sich selbst gesetzt. Wenn der Philosoph gleichfalls behauptet, daß es so sei [wie im Dogmatismus], so ist es, weil er beständig mit seinem Objekt koalesziert und auf demselben Standpunkt mit ihm ist.)

Das Negative wird gefunden als nicht gesetzt durch das Ich, und es ist eben deswegen das, was überhaupt bloß gefunden werden kann (was sich späterhin in das bloß Empirische verwandelt).

Das Ich findet das Begrenztsein als nichtgesetzt durch sich selbst, heißt so viel als: das Ich findet es gesetzt durch ein dem Ich Entgegengesetztes, d. h. das Nicht-Ich. Das Ich kann also sich nicht anschauen als begrenzt, ohne dieses Begrenztsein als Affektion eines Nicht-Ichs anzuschauen.

Der Philosoph, der auf diesem Standpunkt stehen bleibt, kann

das Empfinden (denn daß das Selbstanschauen in der Begrenztheit, so wie es bis jetzt abgeleitet ist, nichts anderes sei, als das, was in der allgemeinen Sprache Empfinden heißt, ist von selbst offenbar), nicht anders erklären als aus der Affektion eines Dings an sich. Da durch die Empfindung nur die Bestimmtheit in die Vorstellungen kommt, so wird er auch nur diese aus jener Affektion erklären. Denn daß das Ich bei den Vorstellungen bloß empfange, bloße Rezeptivität sei, kann er wegen der darin begriffenen Spontaneität, und selbst darum nicht behaupten, weil sogar in den Dingen selbst (so wie sie vorgestellt werden) die unverkennbare Spur einer Tätigkeit des Ichs vorkommt. Jene Einwirkung wird also auch nicht von den Dingen, so wie wir sie uns vorstellen, sondern von den Dingen, so wie sie unabhängig von den Vorstellungen sind, herrühren. Was also an den Vorstellungen Spontaneität ist, wird als dem Ich, was Rezeptivität, als den Dingen an sich angehörig, betrachtet werden. Ebenso, was an den Objekten positiv ist, wird als Produkt des Ich, was daran negativ ist (das Akzidentelle), als Produkt des Nicht-Ich angesehen werden.

Daß das Ich sich finde als eingeschränkt durch etwas ihm Entgegengesetztes, ist aus dem Mechanismus des Empfindens selbst abgeleitet worden. Eine Folge davon ist allerdings, daß alles Akzidentelle (alles was zur Begrenztheit gehört) uns als das Inkonstruktible, aus dem Ich Unerklärbare, erscheinen muß, indes das Positive an den Dingen als Konstruktion des Ichs sich begreifen läßt. Allein der Satz, daß das Ich (unser Objekt) sich finde als begrenzt durch ein Entgegengesetztes, wird eingeschränkt dadurch, daß das Ich dieses Entgegengesetzte doch nur in sich findet.

Es wird nicht behauptet, es sei im Ich etwas ihm absolut Entgegengesetztes, sondern das Ich finde in sich etwas als ihm absolut entgegengesetzt. Das Entgegengesetzte ist im Ich, heißt: es ist dem Ich absolut entgegengesetzt; das Ich findet etwas als sich entgegengesetzt, heißt: es ist dem Ich entgegengesetzt nur in bezug auf sein Finden und die Art dieses Findens; und so ist es auch.

Das Findende ist die unendliche Tendenz, sich selbst anzu-

schauen, in welcher das Ich rein ideell und absolut unbegrenzbar ist. Das, worin gefunden wird, ist nicht das reine, sondern das affizierte Ich. Findendes und das, worin gefunden wird, sind sich also selbst entgegengesetzt. Was im Gefundenen ist, ist für das Findende, aber auch nur insofern es das Findende ist, etwas Fremdartiges.

Deutlicher. Das Ich als unendliche Tendenz zur Selbstanschauung findet in sich als dem Angeschauten, oder was dasselbe ist (weil Angeschautes und Anschauendes in diesem Akt nicht unterschieden werden) in sich etwas ihm Fremdartiges. Aber was ist denn das Gefundene (oder Empfundene) bei diesem Finden? Das Empfundene ist doch wieder nur das Ich selbst. Alles Empfundene ist ein unmittelbar Gegenwärtiges, schlechthin Unvermitteltes, dies liegt schon im Begriff des Empfindens. Das Ich findet allerdings etwas Entgegengesetztes, dieses Entgegengesetzte aber doch nur in sich selbst. Aber im Ich ist nichts als Tätigkeit; dem Ich kann also nichts entgegengesetzt sein als die Negation der Tätigkeit. Das Ich findet etwas Entgegengesetztes in sich, heißt also: es findet in sich aufgehobene Tätigkeit. — Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Objekt; keine Empfindung gibt uns einen Begriff von einem Objekt, sie ist das schlechthin Entgegengesetzte des Begriffs (der Handlung), also Negation von Tätigkeit. Der Schluß von dieser Negation auf ein Objekt als seine Ursache ist ein weit späterer, dessen Gründe sich abermals im Ich selbst aufzeigen lassen.

Wenn nun das Ich immer nur seine aufgehobene Tätigkeit empfindet, so ist das Empfundene nichts vom Ich Verschiedenes, es empfindet nur sich selbst, was der gemeine philosophische Sprachgebrauch schon dadurch ausgedrückt hat, daß er das Empfundene etwas bloß Subjektives nennt.

Zusätze.

1. Die Möglichkeit der Empfindung beruht nach dieser Deduktion

a) auf dem gestörten Gleichgewicht beider Tätigkeiten. — Das Ich kann also auch nicht in der Empfindung schon sich als Subjekt-Objekt, sondern nur als einfaches begrenztes Objekt

anschauen, die Empfindung also ist nur diese Selbstanschauung in der Begrenztheit;

b) auf der unendlichen Tendenz des ideellen Ichs sich in dem reellen anzuschauen. Dies ist nicht möglich, als mittelst dessen, was die ideelle Tätigkeit (das Ich ist jetzt sonst nichts) und die reelle miteinander gemein haben, d. h. vermittelst des Positiven in ihr; das Gegenteil wird also vermittelst des Negativen in ihr geschehen. Das Ich wird also auch jenes Negative in sich nur finden, d. h. nur empfinden können.

2. Die Realität der Empfindung beruht darauf, daß das Ich das Empfundene nicht anschaut als durch sich gesetzt. Es ist Empfundenes, nur insofern es das Ich anschaut als nicht gesetzt durch sich. Daß also das Negative durch das Ich gesetzt sei, können zwar wir, aber unser Objekt, das Ich, kann es nicht sehen, aus dem sehr natürlichen Grund, daß angeschaut und begrenzt werden vom Ich eins und dasselbe ist. Das Ich wird (objektiv) begrenzt dadurch, daß es sich (subjektiv) anschaut; nun kann aber das Ich nicht zugleich sich objektiv anschauen, und sich anschauen als anschauend, also auch nicht sich anschauen als begrenzend. Auf dieser Unmöglichkeit, im ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseins zugleich sich Objekt zu werden und sich anzuschauen als sich Objekt werdend, beruht die Realität aller Empfindung.

Die Täuschung, als ob das Begrenztsein etwas dem Ich absolut Fremdes sei, was nur durch Affektion eines Nicht-Ich erklärbar ist, entsteht also bloß dadurch, daß der Akt, wodurch das Ich Begrenztes wird, ein von dem, wodurch es sich anschaut, als begrenzt verschiedener Akt ist, nicht zwar der Zeit nach, denn im Ich ist alles zugleich, was wir sukzessiv vorstellen, wohl aber der Art nach.

Der Akt, wodurch das Ich sich selbst begrenzt, ist kein anderer als der des Selbstbewußtseins, bei welchem, als Erklärungsgrund alles Begrenztseins, wir schon deswegen stehen bleiben müssen, weil, wie irgend eine Affektion von außen sich in ein Vorstellen oder Wissen verwandle, schlechthin unbegreiflich ist. Gesetzt auch, daß ein Objekt auf das Ich wie auf ein Objekt wirke, so könnte doch eine solche Affektion immer nur

etwas Homogenes, d. h. wiederum nur ein objektives Bestimmtsein hervorbringen. Denn das Gesetz der Kausalität gilt nur zwischen gleichartigen Dingen (Dingen derselben Welt), und reicht nicht aus einer Welt in die andere. Wie also ein ursprüngliches Sein sich in ein Wissen verwandle, wäre nur dann begreiflich, wenn sich zeigen ließe, daß auch die Vorstellung selbst eine Art des Seins sei, welches allerdings die Erklärung des Materialismus ist, ein System, das dem Philosophen erwünscht sein müßte, wenn es nur wirklich leistete, was es verspricht. Allein so wie der Materialismus bis jetzt ist, ist er völlig unverständlich, und so wie er verständlich wird, ist er vom transzendentalen Idealismus in der Tat nicht mehr verschieden. — Das Denken als eine materielle Erscheinung zu erklären, ist nur dadurch möglich, daß man die Materie selbst zu einem Gespenst, zur bloßen Modifikation einer Intelligenz macht, deren gemeinschaftliche Funktionen das Denken und die Materie sind. Mithin treibt der Materialismus selbst auf das Intelligente als das Ursprüngliche zurück. Es kann freilich ebensowenig davon die Rede sein, das Sein aus dem Wissen so zu erklären, daß jenes die Wirkung von diesem wäre, es ist zwischen beiden überhaupt kein Kausalitäts-Verhältnis möglich, und beide können nie zusammentreffen, wenn sie nicht wie im Ich ursprünglich Eins sind. Das Sein (die Materie), als produktiv betrachtet, ist ein Wissen, das Wissen, als Produkt betrachtet, ein Sein. Ist das Wissen überhaupt produktiv, so muß es ganz und durchein, nicht nur zum Teil, produktiv sein, es kann nichts von außen in das Wissen kommen, denn alles, was ist, ist mit dem Wissen identisch, und nichts ist außer ihm. Wenn der eine Faktor der Vorstellung im Ich liegt, so muß es auch der andere, denn im Objekt sind beide unzertrennlich. Man setze z. B., nur der Stoff gehöre den Dingen an, so muß dieser Stoff, ehe er zum Ich gelangt, wenigstens im Übergange vom Ding zur Vorstellung, formlos sein, was ohne Zweifel undenkbar ist.

Wenn nun aber die ursprüngliche Begrenztheit durch das Ich selbst gesetzt ist, wie kommt es dazu sie zu empfinden, d. h. als etwas ihm Entgegengesetztes anzusehen? Alle Realität der Erkenntnis haftet an der Empfindung, und eine Philosophie, welche die Empfindung nicht erklären kann, ist darum schon eine miß-

lungene. Denn ohne Zweifel beruht die Wahrheit aller Erkenntnisse auf dem Gefühl des Zwangs, das sie begleitet. Das Sein (die Objektivität) drückt immer nur ein Begrenztsein der anschauenden oder produzierenden Tätigkeit aus. In diesem Teil des Raums ist ein Kubus, heißt nichts anderes als: in diesem Teil des Raums kann meine Anschauung nur in der Form des Kubus tätig sein. Der Grund aller Realität der Erkenntnis ist also der von der Anschauung unabhängige Grund der Begrenztheit. Ein System, das diesen Grund aufhebt, wäre ein dogmatischer, transzendenter Idealismus. Es wird gegen den transzendentalen Idealismus zum Teil mit Gründen gestritten, die nur gegen jenen beweisend sind, von dem man gar nicht einsieht, wie er einer Widerlegung bedürfe, sowie er auch nie in eines Menschen Kopf gekommen ist. Wenn derjenige Idealismus ein dogmatischer ist, welcher behauptet, die Empfindung sei unerklärbar aus Eindrücken von außen, in der Vorstellung sei nichts, auch nicht das Akzidentelle, was einem Ding an sich angehöre, ja es lasse sich bei einem solchen Eindruck auf das Ich nicht einmal etwas Vernünftiges denken, so ist es der unsrige allerdings. Die Realität des Wissens aber würde nur ein Idealismus aufheben, der die ursprüngliche Begrenztheit frei und mit Bewußtsein hervorbringen ließe, anstatt daß der transzendentale uns in Ansehung derselben so wenig frei sein läßt, als es der Realist nur immer verlangen mag. Er behauptet nur, das Ich empfinde niemals das Ding selbst (denn ein solches existiert in diesem Moment noch nicht), oder auch etwas von dem Ding in das Ich Übergehendes, sondern unmittelbar nur sich selbst, seine eigne aufgehobene Tätigkeit. Er unterläßt nicht zu erklären, warum es dessen unerachtet notwendig sei, daß wir jene nur durch die ideelle Tätigkeit gesetzte Beschränktheit als etwas dem Ich völlig Fremdes anschauen.

Diese Erklärung gibt der Satz, daß der Akt, wodurch das Ich objektiv begrenzt wird, ein von dem, wodurch es für sich selbst begrenzt wird, verschiedener Akt ist. Der Akt des Selbstbewußtseins erklärt nur das Begrenztwerden der objektiven Tätigkeit. Aber das Ich, insofern es ideell ist, ist eine unendliche

Selbstreproduktion (vis sui reproductiva in infinitum); die ideelle Tätigkeit weiß von keiner Begrenztheit, indem sie auf die ursprüngliche Grenze trifft; durch sie findet sich also das Ich nur als begrenzt. Der Grund, daß das Ich in dieser Handlung sich begrenzt findet, kann nicht in der gegenwärtigen Handlung liegen, er liegt in einer vergangenen. In der gegenwärtigen ist also das Ich begrenzt ohne sein Zutun, aber daß es sich begrenzt findet ohne sein Zutun, ist auch alles, was in der Empfindung liegt und Bedingung aller Objektivität des Wissens ist. Dafür nun, daß uns die Begrenztheit erscheine als etwas von uns Unabhängiges, nicht durch uns Hervorgebrachtes, dafür ist durch den Mechanismus des Empfindens dadurch gesorgt, daß der Akt, wodurch alle Begrenztheit gesetzt wird, als Bedingung alles Bewußtseins, selbst nicht zum Bewußtsein kommt.

3. Alle Begrenztheit entsteht uns nur durch den Akt des Selbstbewußtseins. Es ist nötig bei diesem Satz noch zu verweilen, da es ohne Zweifel dieser ist, der die meisten Schwierigkeiten in dieser Lehre macht.

Die ursprüngliche Notwendigkeit seiner selbst bewußt zu werden, auf sich selbst zurückzugehen, ist schon die Begrenztheit, aber es ist die Begrenztheit ganz und vollständig.

Nicht für jede einzelne Vorstellung entsteht eine neue Begrenztheit; mit der im Selbstbewußtsein enthaltenen Synthesis ist die Begrenztheit ein für allemal gesetzt, es ist diese Eine ursprüngliche, innerhalb welcher das Ich beständig bleibt, aus der es nie herauskommt, und die in den einzelnen Vorstellungen nur auf verschiedene Weise sich entwickelt.

Die Schwierigkeiten, die man in dieser Lehre findet, haben großenteils ihren Grund in der Nichtunterscheidung der ursprünglichen und der abgeleiteten Begrenztheit.

Die ursprüngliche Begrenztheit, welche wir mit allem Vernunftwesen gemein haben, besteht darin, daß wir überhaupt endlich sind. Vermöge derselben sind wir nicht von andern Vernunftwesen, sondern von der Unendlichkeit geschieden. Aber alle Begrenztheit ist notwendig eine bestimmte; es läßt sich nicht denken, daß eine Begrenztheit überhaupt entstehe, ohne daß zu-

gleich eine bestimmte entstehe; die bestimmte muß also durch einen und denselben Akt mit der Begrenztheit überhaupt entstehen. Der Akt des Selbstbewußtseins ist Eine absolute Synthesis, alle Bedingungen des Bewußtseins entstehen durch diesen Einen Akt zugleich, also auch die bestimmte Begrenztheit, welche ebenso, wie die Begrenztheit überhaupt, Bedingung des Bewußtseins ist.

Daß ich überhaupt begrenzt bin, folgt unmittelbar aus der unendlichen Tendenz des Ichs sich Objekt zu werden; die Begrenztheit überhaupt ist also erklärbar, aber die Begrenztheit überhaupt läßt die bestimmte völlig frei, und doch entstehen beide durch einen und denselben Akt. Beides zusammengenommen, daß die bestimmte Begrenztheit nicht bestimmt sein kann durch die Begrenztheit überhaupt, und daß sie doch mit dieser zugleich und durch Einen Akt entsteht, macht, daß sie das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie ist. So gewiß freilich, als ich überhaupt begrenzt bin, muß ich es auf bestimmte Art sein, und diese Bestimmtheit muß ins Unendliche gehen, diese ins Unendliche gehende Bestimmtheit macht meine ganze Individualität; nicht also, daß ich auf bestimmte Art begrenzt bin, sondern die Art dieser Begrenztheit selbst ist das Unerklärbare. Es läßt sich z. B. im allgemeinen wohl ableiten, daß ich zu einer bestimmten Ordnung von Intelligenzen, nicht aber gerade daß ich zu dieser Ordnung gehöre, daß ich in dieser Ordnung eine bestimmte Stelle, nicht aber, daß ich gerade diese einnehme. So läßt sich als notwendig ableiten, daß es überhaupt ein System unserer Vorstellungen gebe, nicht aber, daß wir auf diese bestimmte Sphäre von Vorstellungen eingeschränkt seien. Wenn wir freilich die bestimmte Begrenztheit schon voraussetzen, läßt sich aus dieser die Begrenztheit der einzelnen Vorstellungen ableiten; die bestimmte Begrenztheit ist alsdann nur das, worin wir die Begrenztheit aller einzelnen Vorstellungen zusammenfassen, also aus ihnen auch wieder ableiten können; z. B. wenn wir einmal voraussetzen, daß dieser bestimmte Teil des Universums und in demselben dieser bestimmte Weltkörper die unmittelbare Sphäre unserer äußeren Anschauung sei, so läßt sich wohl auch ableiten, daß in dieser bestimmten Begrenztheit diese bestimmten An-

schauungen notwendig sind. Denn könnten wir unser ganzes Planetensystem vergleichen, so könnten wir ohne Zweifel ableiten, warum unsere Erde gerade aus diesen und keinen andern Materien besteht, warum sie gerade diese und keine anderen Phänomene zeigt, warum also, diese Anschauungssphäre einmal vorausgesetzt, in der Reihe unserer Anschauungen eben diese und keine anderen vorkommen. Nachdem wir einmal durch die ganze Synthesis unseres Bewußtseins in diese Sphäre versetzt sind, so wird in derselben nichts vorkommen können, was ihr widerspräche und nicht notwendig wäre. Dies folgt aus der ursprünglichen Konsequenz unseres Geistes, die so groß ist, daß jede Erscheinung, die uns jetzt eben vorkommt, diese bestimmte Begrenztheit voraussetzt, dergestalt notwendig ist, daß, wenn sie nicht vorkäme, das ganze System unserer Vorstellungen in sich selbst widersprechend wäre.

B.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich sich selbst als empfindend anschaue.

Erklärung.

Das Ich empfindet, indem es sich selbst als ursprünglich begrenzt anschaut. Dieses Anschauen ist eine Tätigkeit, aber das Ich kann nicht zugleich anschauen und sich anschauen als anschauend. Es wird also in dieser Handlung sich gar keiner Tätigkeit bewußt; daher wird im Empfinden überall nicht der Begriff einer Handlung, sondern nur der eines Leidens gedacht. Im gegenwärtigen Moment ist das Ich für sich selbst nur das Empfundene. Denn das Einzige, was überhaupt empfunden wird, ist seine reale eingeschränkte Tätigkeit, welche allerdings dem Ich zum Objekt wird. Es ist auch Empfindendes, aber bloß für uns, die wir philosophieren, nicht für sich selbst. Der Gegensatz, welcher zugleich mit der Empfindung gesetzt wird (der zwischen dem Ich und dem Ding an sich), ist eben deswegen auch nicht für das Ich selbst, sondern nur für uns im Ich gesetzt.

Dieser Moment des Selbstbewußtseins soll künftig der der ursprünglichen Empfindung heißen. Es ist derjenige, in welchem das Ich sich in der ursprünglichen Begrenztheit anschaut, ohne daß es dieser Anschauung sich bewußt, oder ohne daß ihm diese Anschauung selbst wieder zum Objekt würde. In diesem Moment ist das Ich im Empfundenen ganz fixiert und gleichsam verloren.

Die Aufgabe ist also genauer bestimmt diese: wie das Ich, das bis jetzt bloß Empfundenes war, Empfindendes und Empfundenes zugleich werde.

Aus dem ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseins konnte nur das Begrenztsein deduziert werden. Sollte das Ich begrenzt sein für sich selbst, so mußte es sich als solches anschauen; diese Anschauung, das Vermittelnde des unbegrenzten Ichs mit dem begrenzten, war der Akt der Empfindung, von welchem aber aus dem angezeigten Grunde im Bewußtsein die bloße Spur einer Passivität zurückbleibt. Jener Akt des Empfindens muß also selbst wieder zum Objekt gemacht, und gezeigt werden, wie auch dieser ins Bewußtsein komme. Es ist leicht vorauszusehen, daß wir diese Aufgabe nur durch einen neuen Akt werden lösen können.

Dies ist ganz gemäß dem Gang der synthetischen Methode. — Zwei Gegensätze a und b (Subjekt und Objekt) werden vereinigt durch die Handlung x, aber in x ist ein neuer Gegensatz, c und d (Empfindendes und Empfundenes), die Handlung x wird also selbst wieder zum Objekt; sie ist selbst nur erklärbar durch eine neue Handlung = z, welche vielleicht wieder einen Gegensatz enthält usf.

Auflösung.

I.

Das Ich empfindet, wenn es in sich findet etwas ihm Entgegengesetztes, d. h. weil das Ich nur Tätigkeit ist, eine reelle Negation der Tätigkeit, ein Affiziertsein. Aber um Empfindendes zu sein für sich selbst, muß das Ich (das ideelle) jene Passivität,

welche bis jetzt bloß im reellen ist, in sich setzen, welches ohne Zweifel nur durch Tätigkeit geschehen kann.

Wir sind hier eben an dem Punkt, um welchen der Empirismus von jeher herumgegangen ist, ohne ihn aufklären zu können. Der Eindruck von außen erklärt mir auch nur die Passivität der Empfindung, er erklärt höchstens eine Rückwirkung auf das einwirkende Objekt, ohngefähr wie ein gestoßener elastischer Körper den andern zurückstößt, oder ein Spiegel das auf ihn fallende Licht reflektiert; aber er erklärt nicht die Rückwirkung, das Zurückgehen des Ichs auf sich selbst, erklärt nicht, wie es den Eindruck von außen auf sich als Ich, als Anschauendes, bezieht. Das Objekt geht nie in sich selbst zurück, und bezieht keinen Eindruck auf sich; es ist eben deswegen ohne Empfindung.

Das Ich kann also nicht Empfindendes sein für sich selbst, ohne überhaupt tätig zu sein. Das Ich nun, was hier tätig ist, kann nicht das begrenzte sein, sondern nur das unbegrenzbare. Aber dieses ideelle Ich ist unbegrenzt nur im Gegensatz gegen die objektive, jetzt begrenzte Tätigkeit, also nur inwiefern es über die Grenze hinausgeht. Wenn man darauf reflektiert, was in jeder Empfindung vorgeht, so wird man finden, daß in jeder etwas sein muß, was um den Eindruck weiß, aber doch von ihm unabhängig ist, und über ihn hinausgeht; denn selbst das Urteil, daß der Eindruck von einem Objekt herrühre, setzt eine Tätigkeit voraus, die nicht an dem Eindruck haftet, sondern auf etwas jenseits des Eindrucks geht. Das Ich also ist nicht Empfindendes, wenn nicht in ihm eine über die Grenze hinausgehende Tätigkeit ist. Vermöge derselben soll das Ich, um für sich selbst empfindend zu sein, das Fremdartige in sich (das ideelle) aufnehmen; dieses Fremdartige ist aber selbst wieder im Ich, es ist die aufgehobene Tätigkeit des Ichs. Das Verhältnis dieser beiden Tätigkeiten muß jetzt der Folge wegen genauer bestimmt werden. Die unbegrenzte Tätigkeit ist ursprünglich ideell, wie jede Tätigkeit des Ichs, wie es also auch die reelle ist, im Gegensatz gegen die reelle aber, nur insofern sie über die Grenze hinausgeht. Die begrenzte ist reell, inwiefern nur

darauf reflektiert wird, daß sie begrenzt ist, ideell aber, inwiefern darauf reflektiert wird, daß sie dem Prinzip nach der ideellen gleich ist; sie ist also reell oder ideell, je nachdem sie angesehen wird. Ferner ist offenbar, daß die ideelle als ideelle überhaupt nur im Gegensatz gegen die reelle unterscheidbar ist, und umgekehrt, was sich durch die einfachsten Experimente bestätigen läßt, wie z. B. ein erdichtetes Objekt als solches nur im Gegensatz gegen ein reelles, und hinwiederum jedes reelle als solches nur im Gegensatz gegen ein der Beurteilung untergelegtes erdichtetes unterscheidbar ist. Dies vorausgesetzt, lassen sich folgende Schlüsse ziehen.

1. Das Ich soll Empfindendes sein für sich selbst, heißt: es soll das Entgegengesetzte tätig in sich aufnehmen. Aber dieses Entgegengesetzte ist nichts anderes als die Grenze oder der Hemmungspunkt, und dieser liegt nur in der reellen Tätigkeit, welche von der ideellen allein durch die Grenze unterscheidbar ist. Das Ich soll das Entgegengesetzte sich zueignen, heißt also: es soll dasselbe in seine ideelle Tätigkeit aufnehmen. Dies ist nun nicht möglich, ohne daß die Grenze in die ideelle Tätigkeit fällt, und zwar müßte dies mittelst einer Tätigkeit des Ichs selbst geschehen. (Die ganze theoretische Philosophie hat, wie jetzt immer deutlicher wird, nur dieses Problem zu lösen, wie die Schranke ideell, oder, wie auch die ideelle (anschauende) Tätigkeit begrenzt werde. Es war zum voraus einzusehen, daß das (oben A. 2.) gestörte Gleichgewicht zwischen der ideellen und reellen Tätigkeit wiederhergestellt werden müßte, so gewiß das Ich Ich ist. Wie es wiederhergestellt werde, ist unsere einzige fernere Aufgabe). — Aber die Grenze fällt nur in die Linie der reellen Tätigkeit, und umgekehrt eben jene Tätigkeit des Ichs ist die reelle, in welche die Grenze fällt. Ferner die ideelle und reelle Tätigkeit sind ursprünglich, abstrahiert von der Grenze, ununterscheidbar, den Trennungspunkt zwischen beiden macht nur die Grenze. Die Tätigkeit ist also nur ideell, d. h. als ideelle zu unterscheiden jenseits der Grenze, oder insofern sie über die Grenze hinausgeht.

Die Grenze soll in die ideelle Tätigkeit fallen, heißt also: die Grenze soll jenseits der Grenze fallen; welches ein offenbarer Widerspruch ist. Dieser Widerspruch muß aufgelöst werden.

2. Das ideelle Ich könnte darauf ausgehen die Grenze aufzuheben, und indem es dieselbe aufhöbe, fiele die Grenze notwendig auch in die Linie der ideellen Tätigkeit, aber die Grenze soll nicht aufgehoben werden, die Grenze soll als Grenze, d. h. unaufgehoben, in die ideelle Tätigkeit aufgenommen werden.

Oder das ideelle Ich könnte sich selbst begrenzen, also eine Grenze hervorbringen. — Allein auch damit wäre nicht erklärt, was erklärt werden soll. Denn alsdann wäre die ins ideelle Ich gesetzte Grenze nicht dieselbe mit der im reellen gesetzten, was doch sein soll. Wenn wir auch annehmen wollten, daß das bis jetzt rein ideelle Ich sich selbst Objekt und dadurch begrenzt würde, so wären wir doch dadurch um keinen Schritt weiter, sondern auf den ersten Punkt der Untersuchung zurück versetzt, wo das bis dahin rein ideelle Ich sich zuerst in ein Sub- und Objektives trennt und gleichsam zersetzt.

Es bleibt also nichts übrig, als ein Mittleres zwischen dem Aufheben und Hervorbringen. Ein solches ist das Bestimmen. Was ich bestimmen soll, muß unabhängig von mir da sein. Aber indem ich es bestimme, wird es durch das Bestimmen selbst wieder ein von mir Abhängiges. Ferner, indem ich ein Unbestimmtes bestimme, hebe ich es auf als Unbestimmtes, und bringe es hervor als Bestimmtes.

Die ideelle Tätigkeit müßte also die Grenze bestimmen.

Es entstehen hier sogleich zwei Fragen:

a) Was es denn heiße: durch ideelle Tätigkeit wird die Grenze bestimmt.

Von der Grenze ist jetzt im Bewußtsein nichts übrig als die Spur einer absoluten Passivität. Da das Ich im Empfinden des Akts sich nicht bewußt wird, bleibt nur das Resultat zurück. Diese Passivität ist bis jetzt völlig unbestimmt. Aber Passivität überhaupt ist so wenig denkbar, als Begrenztheit überhaupt. Alle Passivität ist eine bestimmte, so gewiß als sie nur durch Negation von Tätigkeit möglich ist. Die Grenze würde also bestimmt, wenn die Passivität bestimmt würde.

Jene bloße Passivität ist der bloße Stoff der Empfindung, das rein Empfundene. Die Passivität würde bestimmt, wenn das Ich ihr eine bestimmte Sphäre — einen bestimmten Wirkungskreis gäbe (wenn man diesen uneigentlichen Ausdruck hier verstatten will). Das Ich wäre alsdann nur innerhalb dieser Sphäre passiv, außerhalb derselben aktiv.

Jene Handlung des Bestimmens wäre also ein Produzieren, der Stoff dieses Produzierens die ursprüngliche Passivität.

Es entsteht nun aber die zweite Frage:

b) Wie dieses Produzieren selbst gedacht werden könne.

Das Ich kann die Sphäre nicht produzieren, ohne tätig zu sein, aber es kann ebensowenig die Sphäre als eine Sphäre der Begrenztheit produzieren, ohne eben dadurch selbst begrenzt zu werden. — Indem das Ich das Begrenzende ist, ist es tätig, insofern es aber das Begrenzende der Begrenztheit ist, wird es selbst ein Begrenztes.

Jene Handlung des Produzierens ist also die absolute Vereinigung von Aktivität und Passivität. Das Ich ist in dieser Handlung passiv, denn es kann die Begrenztheit nicht bestimmen, ohne sie schon vorauszusetzen. Aber umgekehrt auch das (ideelle) Ich wird hier begrenzt, nur insofern es darauf ausgeht die Begrenztheit zu bestimmen. In jener Handlung ist also eine Tätigkeit, welche ein Leiden, und umgekehrt ein Leiden, welches Tätigkeit voraussetzt.

Ehe wir auf diese Vereinigung von Passivität und Aktivität in einer Handlung selbst wieder reflektieren, können wir zusehen, was wir denn durch eine solche Handlung gewonnen hätten, wenn sie wirklich im Ich sich aufzeigen ließe.

Das Ich war im vorhergehenden Moment des Bewußtseins nur Empfundenes für sich selbst, nicht Empfindendes. In der gegenwärtigen Handlung wird es Empfindendes für sich selbst. Es wird sich Objekt überhaupt, weil es begrenzt wird. Es wird sich aber als aktiv (als empfindend) Objekt, weil es nur in seinem Begrenzen begrenzt wird.

Das (ideelle) Ich wird sich also als in seiner Aktivität begrenzt zum Objekt.

Das Ich wird hier nur begrenzt, insofern es tätig ist. Der Empirismus hat leicht den Eindruck zu erklären, weil er es völlig ignoriert, daß das Ich, um als Ich begrenzt (d. h. um empfindend) zu werden, schon tätig sein muß. — Hinwiederum ist das Ich hier nur tätig, insofern es schon begrenzt ist, und eben dieses wechselseitige Bedingtsein von Tätigkeit und Leiden wird in der Empfindung gedacht, sofern sie mit Bewußtsein verbunden ist.

Aber eben deswegen, weil das Ich hier Empfindendes für sich selbst wird, hört es vielleicht auf Empfundenes zu sein, so wie es in der vorhergehenden Handlung, da es Empfundenes war, nicht Empfindendes für sich selbst sein konnte. Das Ich als Empfundenes würde also aus dem Bewußtsein verdrängt, und an seine Stelle träte etwas anderes ihm Entgegengesetztes.

So ist es auch. Die abgeleitete Handlung ist ein Produzieren. In diesem Produzieren ist nun das ideelle Ich völlig frei. Der Grund also, warum es im Produzieren dieser Sphäre begrenzt wird, kann nicht in ihm selbst, er muß außer ihm liegen. Die Sphäre ist eine Produktion des Ichs, aber die Grenze der Sphäre ist keine Produktion desselben, insofern es produziert, und da es im gegenwärtigen Moment des Bewußtseins nur produzierend ist, überhaupt kein Produkt des Ichs. Sie ist also nur Grenze zwischen dem Ich und dem ihm Entgegengesetzten, dem Ding an sich, sie ist also jetzt weder im Ich, noch außer dem Ich, sondern nur das Gemeinschaftliche, worin das Ich und sein Entgegengesetztes sich berühren.

Mithin wäre durch diese Handlung, wenn sie nur selbst ihrer Möglichkeit nach begreiflich wäre, auch jener Gegensatz zwischen dem Ich und dem Ding an sich, mit Einem Wort alles, was im Vorhergehenden nur für den Philosophen gesetzt war, auch für das Ich selbst deduziert.

II.

Wir sehen nun freilich aus dieser ganzen Erörterung, daß die gegebene Auflösung des Problems ohne Zweifel die richtige

ist, aber diese Auflösung selbst ist noch nicht zu begreifen, und es möchten uns wohl noch einige Mittelglieder derselben fehlen.

Es zeigte sich nämlich durch diese Auflösung allerdings, daß das ideelle Ich nicht passiv werden kann, ohne vorher schon tätig zu sein, daß also ein bloßer Eindruck auf das ideelle (anschauende) Ich auf keinen Fall die Empfindung erklärt, aber es zeigte sich auch, daß das ideelle Ich wiederum auf die bestimmte Art nicht tätig sein kann, ohne schon leidend zu sein, es zeigte sich mit Einem Wort, daß in jener Handlung Aktivität und Passivität sich wechselseitig voraussetzen.

Nun möchte freilich die letzte Handlung, wodurch die Empfindung vollständig in das Ich gesetzt wird, eine solche sein, aber zwischen derselben und der ursprünglichen Empfindung müssen noch Mittelglieder liegen, weil wir uns mit jener Handlung schon in den unauflöslichen Zirkel versetzt sehen, der die Philosophen von jeher umgetrieben hat, und den wir, wenn wir unserem bisherigen Gang getreu bleiben wollen, erst vor unsern Augen müssen entstehen lassen, um ihn selbst vollständig zu begreifen. Daß wir in jenen Zirkel geraten müssen, ist durch das Vorhergehende allerdings abgeleitet, nicht aber, wie. Und insofern ist unsere ganze Aufgabe wirklich nicht gelöst. Die Aufgabe war, zu erklären: wie die ursprüngliche Grenze in das ideelle Ich übergehe. Es ist aber offenbar, daß ein solcher erster Übergang durch alles Bisherige nicht begreiflich gemacht ist. Wir erklärten jenen Übergang durch ein Begrenzen der Begrenztheit, das wir dem ideellen Ich zuschrieben. — Aber wie kommt nur das Ich überhaupt dazu, die Passivität zu begrenzen? — Wir gestanden selbst, daß diese Tätigkeit ein Leiden im ideellen Ich schon voraussetzte, so wie freilich umgekehrt auch dieses Leiden jene Tätigkeit voraussetzt. Wir müssen dem Entstehen dieses Zirkels auf den Grund kommen, und können nur dadurch hoffen, unsere Aufgabe vollständig zu lösen.

Wir gehen zurück auf den zuerst aufgestellten Widerspruch. Das Ich ist alles, was es ist, nur für sich selbst. Es ist also auch ideell nur für sich selbst, ideell nur, inwiefern es sich als ideell setzt oder anerkennt. Verstehen wir unter ideeller Tätigkeit nur die Tätigkeit des Ichs überhaupt, insofern sie bloß von

ihm ausgeht und allein in ihm begründet ist, so ist das Ich ursprünglich nichts als ideelle Tätigkeit. Fällt die Grenze in das Ich, so fällt sie allerdings in seine ideelle Tätigkeit. Aber diese ideelle Tätigkeit, welche und insofern sie begrenzt ist, wird nicht anerkannt als ideelle, eben deswegen weil sie begrenzt ist. Anerkannt als ideelle wird nur diejenige Tätigkeit, welche und insofern sie über die Grenze hinausgeht. Diese über die Grenze hinausgehende Tätigkeit soll also begrenzt werden, ein Widerspruch, der schon in der Forderung liegt: das Ich soll als empfindend (d. h. als Subjekt) Objekt werden, und welcher sich nicht auflösen läßt, als wenn das Hinausgehen über die Grenze und das Begrenztwerden für das ideelle Ich eins und dasselbe ist, oder wenn das Ich, eben dadurch daß es ideell ist, reell wird.

Gesetzt dies wäre so, gesetzt, daß das Ich durch das bloße Hinausgehen über die Grenze begrenzt würde, so wäre es, indem es über sie hinausgeht, noch ideell, es würde also als ideell oder in seiner Idealität reell und begrenzt.

Es fragt sich, wie etwas der Art denkbar sei.

Wir werden auch diese Aufgabe nur dadurch lösen können, daß wir die Tendenz sich selbst anzuschauen als unendlich gesetzt haben. — Im Ich ist von der ursprünglichen Empfindung nichts als die Grenze, bloß als solche, zurückgeblieben. Das Ich ist für uns nicht ideell, als insofern es über die Grenze hinausgeht, schon indem es empfindet. Aber es kann nicht als ideell (d. h. als empfindend) sich selbst anerkennen, ohne seine über die Grenze hinausgegangene Tätigkeit entgegenzusetzen der innerhalb der Grenze gehemmten oder reellen. Beide sind unterscheidbar nur in der wechselseitigen Entgegensetzung und Beziehung aufeinander. Diese aber ist wiederum nicht möglich als durch eine dritte Tätigkeit, welche innerhalb und außerhalb der Grenze zugleich ist.

Diese dritte, zugleich ideelle und reelle Tätigkeit ist ohne Zweifel die (1.) abgeleitete produzierende Tätigkeit, in welcher Aktivität und Passivität wechselseitig durcheinander bedingt sein sollten.

Wir können jetzt also die Mittelglieder jener produzierenden Tätigkeit aufstellen, und sie selbst vollständig ableiten. — Es sind folgende:

1. Das Ich, als unendliche Tendenz sich selbst anzuschauen, war schon im vorhergehenden Moment empfindend, d. h. sich anschauend als begrenzt. Aber Grenze ist nur zwischen zwei Entgegengesetzten, also konnte das Ich sich nicht als begrenzt anschauen, ohne notwendig auf etwas jenseits der Grenze, d. h. über die Grenze hinauszugehen. Eine solche über die Grenze hinausgehende Tätigkeit war schon mit der Empfindung für uns gesetzt, aber sie soll auch für das Ich selbst gesetzt sein, und nur insofern wird das Ich sich als empfindend zum Objekt.

2. Nicht nur das bisher Objektive, sondern auch das Subjektive im Ich muß Objekt werden. Dies geschieht dadurch, daß ihm die über die Grenze hinausgehende Tätigkeit zum Objekt wird. Aber das Ich kann keine Tätigkeit anschauen als hinausgehend über die Grenze, ohne diese Tätigkeit entgegenzusetzen und zu beziehen auf eine andere, welche nicht über die Grenze hinausgeht. Diese Anschauung seiner selbst in seiner ideellen und reellen, in seiner über die Grenze hinausgehenden, empfindenden, und seiner innerhalb der Grenze gehemmten, empfundenen Tätigkeit, ist nicht möglich, als durch eine dritte, zugleich innerhalb der Grenze gehemmte und über sie hinausgehende, zugleich ideelle und reelle Tätigkeit, und diese Tätigkeit ist es, in welcher das Ich sich als empfindend zum Objekt wird. Insofern das Ich empfindend ist, ist es ideell, insofern Objekt, reell, diejenige Tätigkeit also, durch welche es als empfindend Objekt wird, muß eine zugleich ideelle und reelle sein.

Das Problem zu erklären, wie das Ich als empfindend sich anschaue, konnte also auch so ausgedrückt werden: zu erklären, wie das Ich in einer und derselben Tätigkeit ideell und reell werde. Diese zugleich ideelle und reelle Tätigkeit ist jene von uns postulierte produzierende, in welcher Aktivität und Passivität wechselseitig durcheinander bedingt sind. Die Genesis jener dritten Tätigkeit erklärt uns also zugleich den Ursprung jenes Zirkels, in den wir uns mit dem Ich versetzt sahen (I.).

Die Genesis dieser Tätigkeit aber ist folgende. Im ersten Akt (dem des Selbstbewußtseins) wird das Ich überhaupt angeschaut, und dadurch, durch das Angeschautwerden, begrenzt. Im zweiten Akt wird es nicht überhaupt, sondern bestimmt angeschaut als begrenzt, aber es kann nicht angeschaut werden als begrenzt, ohne daß die ideelle Tätigkeit die Grenze überschreitet. Dadurch entsteht im Ich ein Gegensatz zweier Tätigkeiten, die als Tätigkeiten eines und desselben Ichs unwillkürlich in einer dritten vereinigt werden, in welcher ein wechselseitiges Bedingtsein von Affiziertsein und Tätigkeit notwendig ist, oder in welcher das Ich ideell ist, nur insofern es zugleich reell ist, und umgekehrt, wodurch also das Ich sich als empfindend zum Objekt wird.

3. In dieser dritten Tätigkeit ist das Ich schwebend zwischen der über die Grenze hinausgegangenen und der gehemmten Tätigkeit. Durch jenes Schweben des Ichs erhalten beide einen wechselseitigen Bezug aufeinander, und werden als Entgegengesetzte fixiert.

Es fragt sich:

a) als was die ideelle Tätigkeit fixiert wird. Insofern sie überhaupt fixiert wird, hört sie auf, reine Tätigkeit zu sein. Sie wird in derselben Handlung entgegengesetzt der innerhalb der Grenze gehemmten Tätigkeit, sie wird also aufgefaßt als fixierte, aber dem reellen Ich entgegengesetzte Tätigkeit. Insofern sie aufgefaßt wird als fixiert, bekommt sie ein ideelles Substrat, insofern sie aufgefaßt wird als dem reellen Ich entgegengesetzte Tätigkeit, wird sie selbst — aber nur in dieser Entgegensetzung reelle Tätigkeit, sie wird Tätigkeit von etwas dem reellen Ich reell Entgegengesetztem. Dieses dem reellen Ich reell Entgegengesetzte aber ist nichts anderes als das Ding an sich.

Die über die Grenze hinausgegangene, nun zum Objekt gewordene ideelle Tätigkeit verschwindet also jetzt als solche aus dem Bewußtsein und ist in das Ding an sich verwandelt.

Es ist leicht folgende Bemerkung zu machen. Der einzige Grund der ursprünglichen Begrenztheit ist nach dem Vorhergehenden die anschauende oder ideelle Tätigkeit des Ichs, aber

eben diese wird hier als Grund der Begrenztheit dem Ich selbst reflektiert, nur nicht eben als Tätigkeit des Ichs, denn das Ich ist jetzt bloß reelles, sondern als eine dem Ich entgegengesetzte. Das Ding an sich ist also nichts anderes als der Schatten der ideellen, über die Grenze hinausgegangenen Tätigkeit, der dem Ich durch die Anschauung zurückgeworfen wird, und insofern selbst ein Produkt des Ichs. Der Dogmatiker, der das Ding an sich für reell ansieht, steht auf demselben Standpunkt, auf welchem das Ich im gegenwärtigen Moment steht. Das Ding an sich entsteht ihm durch ein Handeln, das Entstandene bleibt zurück, nicht die Handlung, wodurch es entstanden ist. Das Ich also ist ursprünglich unwissend darüber, daß jenes Entgegengesetzte sein Produkt ist, und es muß in dieser Unwissenheit bleiben, solange es in den magischen Kreis eingeschlossen ist, den das Selbstbewußtsein um das Ich beschreibt; der Philosoph nur, der diesen Kreis öffnet, kann hinter jene Täuschung kommen.

Die Deduktion ist jetzt so weit vorgeschritten, daß zuerst etwas außer dem Ich für das Ich selbst da ist. In der gegenwärtigen Handlung geht das Ich zuerst auf etwas jenseits der Grenze, und diese selbst ist jetzt nichts als der gemeinschaftliche Berührungspunkt des Ichs und seines Entgegengesetzten. In der ursprünglichen Empfindung kam nur die Grenze vor, hier etwas jenseits der Grenze, wodurch das Ich die Grenze sich erklärt. Es ist zu erwarten, daß dadurch auch die Grenze eine andere Bedeutung erhalten werde, wie sich bald zeigen wird. Die ursprüngliche Empfindung, in welcher das Ich nur das Empfundene war, verwandelt sich in eine Anschauung, in welcher das Ich zuerst sich selbst Empfindendes wird, aber eben dadurch aufhört Empfundenes zu sein. Das Empfundene, für das sich als empfindend anschauende Ich, ist die über die Grenze hinausgegangene ideelle (vorher empfindende) Tätigkeit, die aber nun nicht mehr als Tätigkeit des Ichs angeschaut wird. Das ursprünglich Begrenzende der reellen ist das Ich selbst, aber es kann nicht als begrenzend ins Bewußtsein kommen, ohne sich in das Ding an sich zu verwandeln. Die dritte Tätigkeit, welche hier deduziert ist, ist die, in welcher das Begrenzte und das Begrenzende getrennt zugleich und zusammengefaßt werden.

Es ist noch übrig, zu untersuchen

b) was aus der reellen oder gehemmten Tätigkeit in dieser Handlung werde.

Die ideelle Tätigkeit hat sich in das Ding an sich verwandelt, die reelle also wird durch dieselbe Handlung sich in das dem Ding an sich Entgegengesetzte, d. h. in das Ich an sich verwandeln. Das Ich, was bisher immer Subjekt und Objekt zugleich war, ist jetzt zuerst etwas an sich; das ursprünglich Subjektive des Ichs ist hinübergetragen über die Grenze, und wird dort angeschaut als Ding an sich; was innerhalb der Grenze zurückbleibt, ist das rein Objektive des Ichs.

Die Deduktion steht also jetzt an dem Punkt, wo das Ich und sein Entgegengesetztes nicht etwa nur für den Philosophen, sondern für das Ich selbst sich trennen. Die ursprüngliche Duplizität des Selbstbewußtseins ist jetzt zwischen dem Ich und dem Ding an sich gleichsam geteilt. Von dem gegenwärtigen Handeln des Ichs bleibt also nicht eine bloße Passivität, sondern es bleiben zwei sich reell Entgegengesetzte, auf welchen die Bestimmtheit der Empfindung beruht, zurück, und damit erst ist die Aufgabe, wie das Ich empfindendes für sich selbst werde, vollständig gelöst. Eine Aufgabe, die bis jetzt keine Philosophie beantworten konnte, am allerwenigsten der Empirismus. Indes, wenn dieser vergeblich sich bemüht den Übergang des Eindrucks aus dem bloß passiven Ich in das denkende und aktive zu erklären, so hat doch der Idealist die Schwierigkeit der Aufgabe mit ihm gemein. Denn woher auch die Passivität entstehe, ob aus einem Eindruck des Dinges außer uns, oder aus dem ursprünglichen Mechanismus des Geistes selbst, so ist es doch immer Passivität, und der Übergang, der erklärt werden soll, derselbe. Das Wunder der produktiven Anschauung löst diese Schwierigkeit, und ohne dieselbe ist sie überhaupt nicht zu lösen. Denn es ist offenbar, daß das Ich nicht als empfindend sich anschauen kann, ohne daß es sich als sich selbst entgegengesetzt, und zugleich in begrenzender und begrenzter Tätigkeit, in jener Wechselbestimmung von Aktivität und Passivität anschaue, welche auf die angezeigte Art entsteht, nur daß dieser Gegensatz im Ich selbst, den nur der

Philosoph sieht, seinem Objekt, dem Ich, als ein Gegensatz zwischen ihm selbst und etwas außer ihm erscheint.

4. Das Produkt des Schwebens zwischen reeller und ideeller Tätigkeit ist das Ich an sich auf der einen, und das Ding an sich auf der andern Seite, und beide sind die Faktoren der jetzt abzuleitenden Anschauung. Zuvor fragt sich, wie diese beiden durch die abgeleitete Handlung bestimmt seien.

a) Daß das Ich durch diese Handlung als rein Objektives bestimmt sei, ist soeben bewiesen worden. Aber dies wird es nur in dem Wechselverhältnis, in welchem es jetzt mit dem Ding an sich steht. Denn wäre das Begrenzende noch in ihm, so wäre es nur dadurch, daß es sich erscheint, anstatt daß es jetzt an sich und gleichsam unabhängig von sich selbst ist, gerade so wie es der Dogmatiker verlangt, der eben nur bis auf diesen Standpunkt sich erhebt.

(Es ist nicht von dem Ich die Rede, was in dieser Handlung tätig ist, denn dieses ist in seiner Begrenztheit ideell, und umgekehrt in seiner Idealität begrenzt, weder Subjekt noch Objekt allein, da es das ganze (vollständige) Ich in sich befaßt, nur daß das, was zum Subjekt gehört, als Ding an sich, was zum Objekt, als Ich an sich erscheint).

b) Das Ding ist vorerst schlechterdings nur bestimmt als das dem Ich absolut Entgegengesetzte. Nun ist aber das Ich bestimmt als Tätigkeit, also auch das Ding nur als eine der Tätigkeit des Ichs entgegengesetzte. Aber alle Entgegensetzung ist eine bestimmte; es ist also unmöglich, daß das Ding dem Ich entgegengesetzt werde, ohne daß es zugleich begrenzt sei. Es erklärt sich hier, was es heiße, das Ich müsse auch die Passivität wieder begrenzen (I.). Die Passivität wird begrenzt dadurch, daß ihre Bedingung, das Ding, begrenzt wird. Die Begrenztheit in der Begrenztheit, welche wir gleich anfangs zugleich mit der Begrenztheit überhaupt entstehen sahen, kommt doch erst mit dem Gegensatz zwischen Ich und Ding an sich ins Bewußtsein. Das Ding ist bestimmt als dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit, und dadurch als Grund der Begrenztheit überhaupt, als selbst begrenzte Tätigkeit, und dadurch als Grund der bestimmten Begrenztheit. Wodurch ist nun das Ding begrenzt? Durch dieselbe Grenze,

durch welche auch das Ich begrenzt ist. So viel Grad von Tätigkeit im Ich, so viel Grad von Nichttätigkeit im Ding, und umgekehrt. Nur durch diese gemeinschaftliche Begrenzung stehen beide in Wechselwirkung. Daß eine und dieselbe Grenze Grenze des Ichs und des Dinges sei, d. h. daß das Ding nur begrenzt sei, insoweit das Ich, und das Ich nur, insoweit das Objekt begrenzt ist, kurz, jene Wechselbestimmung von Aktivität und Passivität im Ich in der gegenwärtigen Handlung, sieht nur der Philosoph; in der folgenden Handlung wird sie auch das Ich, aber, wie sich erwarten läßt, unter ganz anderer Form, erblicken. Die Grenze ist noch immer dieselbe, welche ursprünglich durch das Ich selbst gesetzt war, nur daß sie jetzt nicht mehr bloß als Grenze des Ichs, sondern auch als Grenze des Dinges erscheint. Das Ding erlangt nur so viel Realität, als im Ich selbst durch sein ursprüngliches Handeln aufgehoben war. Aber so wie das Ich sich selbst, so wird ihm auch das Ding als ohne sein Zutun begrenzt erscheinen, und, um dieses Resultat wieder anzuknüpfen an den Punkt, von dem wir ausgingen, so wird also hier die ideelle Tätigkeit begrenzt unmittelbar dadurch, daß sie über die Grenze geht und als solche angeschaut wird.

Es läßt sich daraus leicht schließen, wie durch jene Handlung

c) die Grenze bestimmt sein werde. Da sie Grenze zugleich für das Ich und für das Ding ist, so kann ihr Grund ebensowenig in jenem als in diesem liegen; denn läge er im Ich, so wäre seine Aktivität nicht bedingt durch Passivität; im Ding, so wäre seine Passivität nicht bedingt durch Aktivität, kurz, die Handlung wäre nicht, was sie ist. Da der Grund der Grenze weder im Ich noch im Ding liegt, so liegt er nirgends, sie ist schlechthin, weil sie ist, und sie ist so, weil sie so ist. Sie wird demnach in bezug auf das Ich sowohl als das Ding als schlechthin zufällig erscheinen. Dasjenige in der Anschauung ist also die Grenze, was für das Ich sowohl als das Ding schlechthin zufällig ist; eine genauere Bestimmung oder Auseinandersetzung ist hier noch nicht möglich, und kann erst in der Folge gegeben werden.

5. Jenes Schweben, von welchem das Ich und Ding an sich als Entgegengesetzte zurückbleiben, kann nicht fortdauern, denn durch diesen Gegenstand ist ein Widerspruch im Ich selbst (dem-

jenigen, was zwischen beiden schwebt) gesetzt. Aber das Ich ist absolute Identität. So gewiß also Ich = Ich, so gewiß entsteht unwillkürlich und notwendig eine dritte Tätigkeit, in welcher die beiden Entgegengesetzten in ein relatives Gleichgewicht gesetzt werden.

Alle Tätigkeit des Ichs geht von einem Widerspruch in ihm selbst aus. Denn da das Ich absolute Identität ist, so bedarf es keines Bestimmungsgrundes zur Tätigkeit, außer einer Duplizität in ihm, und die Fortdauer aller geistigen Tätigkeit hängt von der Fortdauer, d. h. dem beständigen Wiederentstehen jenes Widerspruchs ab.

Der Widerspruch erscheint zwar hier als Gegensatz zwischen dem Ich und etwas außer ihm, ist aber abgeleitetermaßen ein Widerspruch zwischen ideeller und reeller Tätigkeit. Soll das Ich in der ursprünglichen Beschränktheit sich selbst anschauen (empfinden), so muß es zugleich über die Beschränktheit hinausstreben. Eingeschränktheit, Notwendigkeit, Zwang, dies alles wird nur gefühlt im Gegensatz gegen eine uneingeschränkte Tätigkeit. Es ist auch nichts Wirkliches ohne Eingebildetes. — Mit der Empfindung selbst schon ist also ein Widerspruch in das Ich gesetzt. Es ist beschränkt zugleich und über die Schranke hinausstrebend.

Dieser Widerspruch kann nicht aufgehoben werden, er kann aber auch nicht fortdauern. Er kann also nur vereinigt werden durch eine dritte Tätigkeit.

Diese dritte Tätigkeit ist eine anschauende überhaupt, denn es ist das ideelle Ich, was hier als begrenztwerdend gedacht wird.

Aber dieses Anschauen ist ein Anschauen des Anschauens, denn es ist ein Anschauen des Empfindens. — Das Empfinden ist selbst schon ein Anschauen, nur ein Anschauen in der ersten Potenz (daher die Einfachheit aller Empfindungen, die Unmöglichkeit sie zu definieren, denn alle Definition ist synthetisch). Das jetzt abgeleitete Anschauen ist also ein Anschauen in der zweiten Potenz, oder, was dasselbe ist, ein produktives Anschauen.

C.

Theorie der produktiven Anschauung.

Vorerinnerung.

Cartesius sagte als Physiker: gebt mir Materie und Bewegung, und ich werde euch das Universum daraus zimmern. Der Transzendental-Philosoph sagt: gebt mir eine Natur von entgegengesetzten Tätigkeiten, deren eine ins Unendliche geht, die andere in dieser Unendlichkeit sich anzuschauen strebt, und ich lasse euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen System ihrer Vorstellungen entstehen. Jede andere Wissenschaft setzt die Intelligenz schon als fertig voraus, der Philosoph betrachtet sie im Werden, und läßt sie vor seinen Augen gleichsam entstehen.

Das Ich ist nur der Grund, auf welchen die Intelligenz mit allen ihren Bestimmungen aufgetragen ist. Der ursprüngliche Akt des Selbstbewußtseins erklärt uns nur, wie das Ich in Ansehung seiner objektiven Tätigkeit, im ursprünglichen Streben, nicht aber, wie es in seiner subjektiven oder im Wissen eingeschränkt sei. Erst die produktive Anschauung versetzt die ursprüngliche Grenze in die ideelle Tätigkeit, und ist der erste Schritt des Ichs zur Intelligenz.

Die Notwendigkeit der produktiven Anschauung, welche hier aus dem ganzen Mechanismus des Ichs systematisch deduziert ist, ist als allgemeine Bedingung des Wissens überhaupt unmittelbar aus dessen Begriff abzuleiten; denn, wenn alles Wissen seine Realität von einer unmittelbaren Erkenntnis entlehnt, so ist diese allein in der Anschauung anzutreffen, anstatt daß Begriffe nur Schatten der Realität sind, entworfen durch ein reproduktives Vermögen, den Verstand, welcher selbst ein Höheres voraussetzt, das kein Original außer sich hat, und aus ursprünglicher Kraft aus sich selbst produziert. Daher müßte der uneigentliche Idealismus, d. h. ein System, was alles Wissen in Schein verwandelt, derjenige sein, welcher alle Unmittelbarkeit in unserer Erkenntnis aufhöbe, z. B. dadurch, daß er von den Vorstellungen un-

abhängige Originale außer uns setzt, anstatt daß ein System, welches den Ursprung der Dinge in einer Tätigkeit des Geistes sucht, welche ideell und reell zugleich ist, eben deswegen, weil es der vollkommenste Idealismus ist, zugleich der vollkommenste Realismus sein müßte. Wenn nämlich der vollkommenste Realismus derjenige ist, welcher die Dinge an sich und unmittelbar erkennt, so ist er nur in einer Natur möglich, welche in den Dingen nur ihre eigne, durch eigne Tätigkeit eingeschränkte Realität erblickt. Denn eine solche Natur würde als die inwohnende Seele der Dinge sie wie ihren unmittelbaren Organismus durchdringen, und gleichwie der Meister am vollkommensten sein Werk erkennt, ihren innern Mechanismus ursprünglich durchschauen.

Dagegen mag man den Versuch anstellen aus der Hypothese, daß in unserer Anschauung irgend etwas sei, was durch den Anstoß oder Eindruck hinzukommt, die Evidenz der sinnlichen Anschauung zu erklären. Vorerst wird durch Anstoß auf das vorstellende Wesen nicht der Gegenstand selbst, sondern nur seine Wirkung in dasselbe übergehen. Nun ist aber in der Anschauung nicht die bloße Wirkung eines Gegenstands, sondern der Gegenstand selbst unmittelbar gegenwärtig. Wie nun zu dem Eindruck der Gegenstand hinzukomme, könnte man wohl etwa durch Schlüsse zu erklären versuchen, wenn nur nicht in der Anschauung selbst schlechthin nichts von einem Schlusse, oder einer Vermittlung durch Begriffe, etwa die der Ursache und Wirkung, vorkäme, und wenn es nicht der Gegenstand selbst, nicht ein bloßes Produkt des Syllogismus wäre, was in der Anschauung vor uns steht. Oder man könnte das Hinzukommen des Gegenstands zur Empfindung aus einem produzierenden Vermögen erklären, das durch äußeren Impuls in Bewegung gesetzt ist, so würde nie das unmittelbare Übergehen des äußern Gegenstands, dessen, von welchem der Eindruck herrührt, in das Ich erklärt werden, man müßte denn den Eindruck oder den Anstoß von einer Kraft ableiten, welche die Seele ganz besitzen und gleichsam durchdringen könnte. Es ist also immer noch das konsequenteste Verfahren des Dogmatismus, den Ursprung der Vorstellungen von Außendingen ins Geheimnisvolle zu spielen, und davon als von einer Offenbarung zu sprechen, welche alle weitere Erklärung

unmöglich macht, oder, das unbegreifliche Entstehen eines so Fremdartigen wie der Vorstellung aus dem Eindruck eines äußern Objekts durch eine Kraft begreiflich zu machen, welcher, wie der Gottheit (dem einzigen unmittelbaren Objekt unsrer Erkenntnis nach jenem System) auch das Unmögliche möglich ist.

Es scheint den Dogmatikern nie auch von ferne beigegangen zu sein, daß in einer Wissenschaft wie die Philosophie keine Voraussetzung gilt, daß vielmehr in einer solchen eben diejenigen Begriffe, welche sonst die gemeinsten und geläufigsten sind, vor allen andern deduziert zu werden verlangen. So ist die Unterscheidung zwischen etwas, das von außen, und etwas, das von innen kommt, eine solche, die ohne Zweifel einer Rechtfertigung und Erklärung bedarf. Aber eben dadurch, daß ich sie erkläre, setze ich eine Region des Bewußtseins, wo diese Trennung noch nicht ist und innere und äußere Welt ineinander begriffen sind. So gewiß ist es, daß eine Philosophie, die nur überhaupt sich zum Gesetz macht, nichts unbewiesen und unabgeleitet zu lassen, gleichsam ohne es zu wollen und durch ihre bloße Konsequenz Idealismus wird.

Es hat noch kein Dogmatiker unternommen, die Art und Weise jener äußern Einwirkung zu beschreiben oder darzutun, welches doch als notwendiges Erfordernis einer Theorie, von welcher nichts weniger als die ganze Realität des Wissens abhängt, billigerweise erwartet werden könnte. Man müßte denn hierher jene allmählichen Sublimationen der Materie zur Geistigkeit rechnen, bei welchen nur das Eine vergessen wird, daß der Geist eine ewige Insel ist, zu der man durch noch so viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann.

Es läßt sich gegen solche Forderungen mit der vorgeschützten absoluten Unbegreiflichkeit nicht in die Länge standhalten, da der Trieb jenen Mechanismus zu begreifen, immer wiederkehrt, und eine Philosophie, die sich rühmt nichts unbewiesen zu lassen, jenen Mechanismus wirklich entdeckt zu haben vorgibt, man müßte denn in ihren Erklärungen selbst etwas Unbegreifliches finden. Allein alles Unbegreifliche in derselben findet sich nur von dem gemeinen Standort aus, von welchem sich zu entfernen

erste Bedingung alles Verstehens in der Philosophie ist. Für wen es z. B. in aller Tätigkeit des Geistes überall nichts Bewußtloses gibt, und keine Region außer der des Bewußtseins, wird so wenig begreifen, wie die Intelligenz in ihren Produkten sich vergesse, als wie der Künstler in seinem Werk verloren sein könne. Es gibt für ihn kein anderes als das gemeine moralische Hervorbringen, und überall kein Produzieren, in welchem Notwendigkeit mit Freiheit vereinigt ist.

Daß alle produktive Anschauung aus einem ewigen Widerspruch entspringe, welcher der Intelligenz, die kein anderes Streben hat als das, in ihre Identität zurückzukehren, einen beständigen Zwang zur Tätigkeit auferlegt, und sie in der Art ihres Produzierens ebenso fesselt und bindet, als die Natur in ihren Hervorbringungen gefesselt erscheint, ist teils im Vorhergehenden schon abgeleitet, und wird durch die ganze Theorie der Anschauung weiter ins Licht gesetzt werden.

Wegen des Worts Anschauung ist zu bemerken, daß dem Begriff schlechterdings nichts Sinnliches beizumischen ist, als ob z. B. das Sehen ausschließend ein Anschauen wäre, obgleich es die Sprache ihm allein zugeeignet hat, wovon sich ein Grund angeben läßt, der ziemlich tief liegt. Der gedankenlose Haufen erklärt sich das Sehen durch den Lichtstrahl; aber was ist denn der Lichtstrahl? Er ist selbst schon ein Sehen, und zwar das ursprüngliche Sehen, das Anschauen selbst.

Die ganze Theorie der produktiven Anschauung geht von dem abgeleiteten und bewiesenen Satz aus: indem die über die Grenze hinausgegangene und die innerhalb der Grenze gehemmte Tätigkeit aufeinander bezogen werden, werden sie als einander entgegengesetzte fixiert, jene als Ding, diese als Ich an sich.

Es könnte hier sogleich die Frage entstehen, wie denn jene als schlechthin unbegrenzbar gesetzte ideelle Tätigkeit fixiert, und damit auch begrenzt werden könne. Die Antwort ist, daß diese Tätigkeit nicht begrenzt wird als anschauende, oder als Tätigkeit des Ichs, denn indem sie begrenzt wird, hört sie auch auf Tätigkeit des Ichs zu sein, und verwandelt sich in das Ding an sich. Diese anschauende Tätigkeit ist jetzt selbst ein Angeschautes,

und darum nicht mehr anschauende. Aber nur die anschauende als solche ist unbegrenzbar.

Die anschauende Tätigkeit, welche an ihre Stelle tritt, ist die in der Produktion begriffene, eben deswegen zugleich reelle. Diese in der Produktion mitgefesselte ideelle Tätigkeit ist als anschauende noch immer unbegrenzbar. Denn obgleich sie in der produktiven Anschauung mit begrenzt wird, ist sie doch nur für den Moment begrenzt, anstatt daß die reelle fortdauernd begrenzt ist. Wenn sich nun etwa zeigen sollte, daß alles Produzieren der Intelligenz auf dem Widerspruch zwischen der unbegrenzbaren ideellen und der gehemmten reellen Tätigkeit beruht, so wird das Produzieren so unendlich sein als jener Widerspruch selbst, und zugleich mit der ideellen in der Produktion mitbegrenzten Tätigkeit ist ein progressives Prinzip in die Produktion gesetzt. Alles Produzieren ist ein endliches für den Moment, aber was auch durch dieses Produzieren zustande kommt, wird die Bedingung eines neuen Widerspruchs geben, der in ein neues Produzieren übergehen wird, und so ohne Zweifel ins Unendliche.

Wäre im Ich nicht eine Tätigkeit, die über jede Grenze hinausgeht, so würde das Ich nie aus seinem ersten Produzieren heraustreten, es wäre produzierend, und in seinem Produzieren begrenzt etwa für ein Anschauendes außer ihm, nicht für sich selbst. Sowie das Ich, um empfindend zu werden für sich selbst, über das ursprünglich Empfundene hinausstreben muß, so, um produzierend für sich selbst, über jedes Produkt. Wir werden also mit der produktiven Anschauung in denselben Widerspruch verwickelt sein wie mit der Empfindung, und durch denselben Widerspruch wird sich auch die produktive Anschauung für uns wieder potenzieren wie die einfache in der Empfindung.

Daß dieser Widerspruch unendlich sein müsse, läßt sich am kürzesten so beweisen:

Es ist im Ich eine unbegrenzbare Tätigkeit, aber diese Tätigkeit ist nicht im Ich, als solchem, ohne daß das Ich sie setzt als seine Tätigkeit. Aber das Ich kann sie nicht anschauen als seine Tätigkeit, ohne sich als Subjekt oder Substrat jener unendlichen Tätigkeit von dieser Tätigkeit selbst zu unterscheiden. Aber eben

dadurch entsteht eine neue Duplizität, ein Widerspruch zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Ich als Subjekt jener unendlichen Tätigkeit ist dynamisch (potentia) unendlich, die Tätigkeit selbst, indem sie gesetzt wird als Tätigkeit des Ichs, wird endlich; aber indem sie endlich wird, wird sie aufs neue über die Grenze hinaus ausgedehnt, aber indem sie ausgedehnt wird, auch wieder begrenzt. — Und so dauert dieser Wechsel ins Unendliche fort.

Das auf diese Art zur Intelligenz erhobene Ich ist sonach in einen beständigen Zustand von Expansion und Kontraktion versetzt, aber eben dieser Zustand ist der Zustand des Bildens und Produzierens. Die Tätigkeit, welche in jenem Wechsel geschäftig ist, wird daher als produzierende erscheinen müssen.

I.

Deduktion der produktiven Anschauung.

1. Wir verließen unser Objekt im Zustand des Schwebens zwischen Entgegengesetzten. Diese Entgegengesetzten sind an sich schlechterdings nicht vereinbar, und wenn sie vereinbar sind, sind sie es nur durch das Streben des Ichs sie zu vereinigen, welches allein ihnen Bestand und wechselseitige Beziehung aufeinander gibt.

Beide Entgegengesetzte werden affiziert nur durch das Handeln des Ichs, und sind insofern ein Produkt des Ichs, das Ding an sich sowohl, als das Ich, das hier zuerst als Produkt von sich selbst vorkommt. — Das Ich, dessen Produkt beide sind, erhebt sich eben dadurch zur Intelligenz. Man denke sich das Ding an sich außer dem Ich, diese beiden Entgegengesetzten also in verschiedenen Sphären, so wird zwischen ihnen schlechthin keine Vereinigung möglich sein, weil sie an sich unvereinbar sind; es wird also, um sie zu vereinigen, eines Höheren bedürfen, was sie zusammenfaßt. Dieses Höhere aber ist das Ich selbst in der höheren Potenz, oder das zur Intelligenz erhobene Ich, von welchem fernerhin immer die Rede ist. Denn jenes Ich, außer

welchem das Ding an sich ist, ist nur das objektive oder reelle Ich, das, in welchem es ist, das zugleich ideelle und reelle, d. h. das intelligente.

2. Jene Entgegengesetzten werden nur durch ein Handeln des Ichs zusammengehalten. Aber das Ich hat keine Anschauung seiner selbst in diesem Handeln, die Handlung geht also im Bewußtsein gleichsam unter, und nur der Gegensatz bleibt als Gegensatz im Bewußtsein zurück. Aber der Gegensatz konnte eben nicht als Gegensatz im Bewußtsein zurückbleiben (die Entgegengesetzten hätten sich aneinander vernichtet) ohne eine dritte Tätigkeit, die sie auseinander gehalten (entgegengesetzt) und eben dadurch vereinigt hätte.

Daß der Gegensatz als solcher, oder, daß die beiden Entgegengesetzten als absolut (nicht bloß relativ) Entgegengesetzte ins Bewußtsein kommen, ist Bedingung der produktiven Anschauung. Die Schwierigkeit ist, eben dies zu erklären. Denn in das Ich kommt alles nur durch sein Handeln, also auch jener Gegensatz. Aber ist jener Gegensatz durch ein Handeln des Ichs gesetzt, so hört er eben dadurch auf absolut zu sein. Diese Schwierigkeit ist nur folgendergestalt aufzulösen. Jenes Handeln selbst muß im Bewußtsein verloren gehen, denn alsdann werden nur die beiden Glieder des Gegensatzes (Ich und Ding an sich) als an sich (durch sich selbst) unvereinbar zurückbleiben. Denn in jener ursprünglichen Handlung waren sie ja nur durch das Handeln des Ichs (also nicht durch sich selbst) zusammengehalten, welches Handeln bloß dazu diente, sie ins Bewußtsein zu bringen, und nachdem es dies geleistet hat, selbst aus dem Bewußtsein verschwindet.

Daß jener Gegensatz als solcher im Bewußtsein zurückbleibt, dadurch ist für das Bewußtsein ein großes Feld gewonnen. Denn durch denselben ist jetzt eben nicht nur für den Beobachter, sondern für das Ich selbst die Identität des Bewußtseins schlechthin aufgehoben, das Ich also auf denselben Punkt der Beobachtung geführt, auf welchen wir uns selbst ursprünglich gestellt hatten, nur daß dem Ich auf diesem Punkt mehreres ganz anders erscheinen muß, als es uns erschien. Wir erblickten das Ich ursprünglich

in einem Streit von entgegengesetzten Tätigkeiten. Das Ich, ohne um jenen Streit zu wissen, mußte ihn unwillkürlich und blindlings gleichsam vereinigen in einer gemeinschaftlichen Konstruktion. In dieser Konstruktion war die ideelle unbegrenzbare Tätigkeit des Ichs als solche mit begriffen, es konnte also von jener Konstruktion nur die reelle als begrenzt zurückbleiben. Im gegenwärtigen Moment, da jener Streit dem Ich selbst zum Objekt wird, hat er sich für das sich selbst anschauende Ich in den Gegensatz zwischen dem Ich (als objektiver Tätigkeit) und dem Ding an sich verwandelt. Da also die anschauende Tätigkeit jetzt außer dem Konflikt ist (welches eben durch das Erheben des Ichs zur Intelligenz, oder dadurch geschieht, daß dem Ich jener Streit selbst wieder zum Objekt wird), so wird jetzt jener Gegensatz für das Ich selbst in einer gemeinschaftlichen Konstruktion sich aufheben können. Auch ist offenbar, warum der ursprünglichste Gegensatz für das Ich selbst, obgleich keineswegs für den Philosophen, der zwischen dem Ich und Ding an sich ist.

3. Jener Gegensatz an sich unvereinbarer ist in das Ich nur insofern gesetzt, als ihn das Ich anschaut als solchen, welches Anschauen wir auch bereits abgeleitet, aber bis jetzt nur seinem einen Teil nach betrachtet haben. Denn kraft der ursprünglichen Identität seines Wesens kann das Ich denselben nicht anschauen, ohne in ihm wieder Identität und dadurch eine wechselseitige Beziehung des Ichs auf das Ding und des Dings auf das Ich hervorzubringen. In jenem Gegensatz kommt nun das Ding nur als Tätigkeit vor, obgleich als dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit. Dieselbe ist durch das Handeln des Ichs fixiert zwar, aber nur als Tätigkeit. Das Ding also, was bis jetzt abgeleitet ist, ist noch immer ein aktives, tätiges, noch nicht das passive, untätige der Erscheinung. Dieses werden wir nie erreichen, wenn wir nicht in das Objekt selbst wieder eine Entgegensetzung, und dadurch ein Gleichgewicht bringen. Das Ding an sich ist reine ideelle Tätigkeit, an welcher nichts als ihre Entgegensetzung gegen die reelle Tätigkeit des Ichs erkennbar ist. Wie das Ding, so ist auch das Ich nur Tätigkeit.

Diese entgegengesetzten Tätigkeiten können nicht auseinander-

gehen, da sie einmal durch die gemeinschaftliche Grenze als Berührungspunkt vereinigt sind. Gleichwohl können sie auch nicht zusammenbestehen, ohne daß sie sich unmittelbar auf ein drittes Gemeinschaftliches reduzieren. Erst indem dies geschieht, heben sie sich als Tätigkeiten auf. Das Dritte, was aus ihnen entsteht, kann nun weder Ich, noch Ding an sich, sondern nur ein in der Mitte zwischen beiden liegendes Produkt sein. Deswegen wird dieses Produkt in der Anschauung nicht vorkommen als Ding an sich, oder als das tätige Ding, sondern nur als die Erscheinung jenes Dings. Das Ding, insofern es aktiv und Ursache des Leidens in uns ist, liegt daher jenseits des Moments der Anschauung, oder wird aus dem Bewußtsein verdrängt durch die produktive Anschauung, welche zwischen dem Ding und dem Ich schwebend etwas hervorbringt, das zwischen beiden in der Mitte liegt, und indem es beide auseinander hält, ein gemeinschaftlicher Ausdruck beider ist.

Daß dieses Dritte Objekt der sinnlichen Anschauung sei, sehen abermals nur wir, nicht das Ich selbst, und auch für uns ist es noch nicht bewiesen, sondern muß erst bewiesen werden.

Dieser Beweis kann kein anderer sein als folgender. In dem Produkt ist nur, was in der produktiven Tätigkeit ist, und was durch die Synthesis hineingelegt worden, muß sich auch durch Analysis wieder daraus entwickeln lassen. Es muß sich also in dem Produkt die Spur jener beider Tätigkeiten, sowohl der des Ichs als der des Dings, aufzeigen lassen.

Um zu wissen, wodurch jene beiden Tätigkeiten im Produkt sich erkennen lassen, müssen wir erst wissen, wodurch sie überhaupt unterscheidbar sind.

Die eine jener Tätigkeiten ist die des Ichs, welche ursprünglich, d. h. vor der Begrenzung (und diese soll ja erst hier für das Ich selbst erklärt werden), unendlich ist. Nun ist aber kein Grund, die dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit als endlich zu setzen, sondern, so gewiß die Tätigkeit des Ichs unendlich ist, muß es auch die ihm entgegengesetzte des Dings sein.

Aber zwei einander entgegengesetzte und außereinander be-

findliche Tätigkeiten können schlechterdings nicht als unendlich gedacht werden, wenn beide positiver Natur sind. Denn zwischen gleich positiven Tätigkeiten ist nur relative Entgegensetzung möglich, d. h. eine bloße Entgegensetzung der Richtung nach.

(Z. B. auf einen und denselben Körper wirken zwei gleiche Kräfte A, A, in entgegengesetzter Richtung, so sind erstens beide positiv, so daß, wenn beide miteinander verbunden werden, die doppelte Kraft entsteht; beide sind sich also auch nicht entgegengesetzt ursprünglich oder absolut, sondern bloß durch ihr Verhältnis zu dem Körper; sowie sie aus diesem Verhältnis treten, sind beide wieder positiv. Auch ist es völlig gleichgültig, welche von den beiden positiv oder negativ gesetzt wird. Endlich sind beide nur durch ihre entgegengesetzten Richtungen unterscheidbar).

Wenn also die Tätigkeit des Ichs sowohl als die des Dings beide positiv, also einander nur relativ entgegengesetzt wären, so müßten sich beide auch nur durch ihre Richtungen unterscheiden lassen. Nun sind ja aber beide Tätigkeiten als unendlich gesetzt, und im Unendlichen ist schlechthin keine Richtung, also müssen jene beide Tätigkeiten ursprünglich durch eine höhere als bloß relative Entgegensetzung unterscheidbar sein. Die eine jener Tätigkeiten müßte die nicht bloß relativ, sondern absolut negative der andern sein; wie dies möglich sei, ist noch nicht gezeigt, es wird nur behauptet, daß es so sein müsse.

(Man setze an die Stelle jener oben bloß relativ entgegengesetzten Kräfte zwei Kräfte, deren eine = A, die andere = — A sei, so ist — A ursprünglich negativ und A absolut entgegengesetzt; wenn ich beide verbinde, so entsteht nicht, wie oben, die doppelte Kraft, der Ausdruck für ihre Verbindung ist: A + (— A) = A — A. Es ist daraus im Vorbeigehen zu sehen, warum die Mathematik den Unterschied zwischen absoluter und relativer Entgegensetzung nicht zu beachten braucht, weil für den Kalkul die Formeln a — a und a + (— a), deren jene Ausdruck der relativen, diese der absoluten Entgegensetzung ist, ganz gleichbedeutend sind. Desto wichtiger aber ist dieser Unterschied für Philosophie und Physik, wie sich in der Folge deutlich zeigen wird. A und — A sind

auch nicht bloß unterscheidbar durch ihre entgegengesetzten Richtungen, da die eine nicht bloß in diesem Verhältnis, sondern absolut und ihrer Natur nach negativ ist).

Dies angewendet auf den vorliegenden Fall, so ist die Tätigkeit des Ichs an sich positiv und der Grund aller Positivität. Denn sie ist charakterisiert worden als ein Streben, ins Unendliche sich auszubreiten. Mithin müßte die Tätigkeit des Dings an sich die absolut und ihrer Natur nach negative sein. Wenn jene ein Streben wäre, das Unendliche zu erfüllen, so müßte dagegen diese nur als die einschränkende der ersten denkbar sein. Sie selbst an und für sich wäre nicht reell, und müßte ihre Realität nur im Gegensatz gegen die andere, durch das beständige Einschränken ihrer Wirkung, beweisen können.

So ist es denn auch. Was uns auf dem gegenwärtigen Standpunkt als Tätigkeit des Dings an sich erscheint, ist nichts anderes als die ideelle in sich zurückgehende Tätigkeit des Ichs, und diese ist nur als die negative der andern vorstellbar. Die objektive oder reelle Tätigkeit besteht für sich, und ist, auch wenn keine anschauende ist, die anschauende dagegen oder einschränkende ist nichts ohne Anzuschauendes oder Einzuschränkendes.

Umgekehrt, daraus, daß beide Tätigkeiten einander absolut entgegengesetzt sind, folgt, daß sie in einem und demselben Subjekt gesetzt sein müssen. Denn nur, wenn zwei entgegengesetzte Tätigkeiten Tätigkeiten eines und desselben Subjekts sind, kann die eine die absolut entgegengesetzte der andern sein.

(Z. B. Man denke sich einen Körper, der durch eine von der Erde ausgehende Kraft = A in die Höhe getrieben wird, so wird er wegen der kontinuierlichen Einwirkung der Schwerkraft durch eine stetige Abweichung von der geraden Linie zur Erde zurückkehren. Nun denkt man sich entweder, daß die Schwere durch Stoß wirke, so sind A und der in entgegengesetzter Richtung kommende Impuls der Schwere B beides positive Kräfte und sich bloß relativ entgegengesetzt, so daß es völlig willkürlich ist, welche von beiden, A oder B, als negativ angenommen wird. Setzt man dagegen, die Ursache der Schwere liege gar nicht außer dem Punkt, von welchem die Kraft A ausgeht, so werden die beiden

Kräfte A und B einen gemeinschaftlichen Quell haben, wo dann sogleich sichtbar ist, daß die eine von beiden notwendig und ursprünglich negativ ist, so wie auch, daß wenn A, die positive, eine Kraft ist, die in der Berührung wirkt, die negative eine solche sein muß, die auch in die Ferne wirkt. Der erste Fall ist Beispiel einer bloß relativen Entgegensetzung, der zweite einer absoluten. Welcher von beiden angenommen werde, ist für den Kalkul freilich, aber nicht für die Naturlehre gleichgültig).

Wenn also beide Tätigkeiten ein und dasselbe Subjekt, das Ich, haben, so versteht es sich von selbst, daß sie einander absolut entgegengesetzt sein müssen; und umgekehrt, wenn beide einander absolut entgegengesetzt sind, daß sie Tätigkeiten eines und desselben Subjekts sind.

Wenn beide Tätigkeiten zwischen verschiedenen Subjekten geteilt wären, wie dies hier der Fall zu sein scheinen könnte, da wir die eine als Tätigkeit des Ichs, die andere als Tätigkeit des Dings gesetzt haben, so könnte ja die ins Unendliche gehende Tendenz des Ichs durch eine in entgegengesetzter Richtung kommende (des Dings an sich) eingeschränkt werden. Allein alsdann müßte das Ding an sich außer dem Ich sein. Aber das Ding an sich ist nur außer dem reellen (praktischen) Ich; durch die Magie der Anschauung sind beide vereinigt, und als in Einem identischen Subjekt (der Intelligenz) gesetzte nicht relativ, sondern absolut entgegengesetzte Tätigkeiten.

4. Die entgegengesetzten Tätigkeiten, welche Bedingung der Anschauung sein sollen, sind jetzt genauer bestimmt, und für beide sind von ihren Richtungen unabhängige Charaktere gefunden. Die eine Tätigkeit, die des Ichs, wird an ihrer positiven Natur, die andere daran erkannt, daß sie überhaupt nur als die einschränkende einer positiven gedacht werden kann. Wir gehen jetzt zur Anwendung dieser Bestimmungen auf die oben aufgeworfene Frage.

In dem Gemeinschaftlichen, was aus der Entgegensetzung beider Tätigkeiten entspringt, muß sich die Spur beider Tätigkeiten aufzeigen, und da wir die Natur beider kennen, muß sich auch das Produkt danach charakterisieren lassen.

Da das Produkt Produkt entgegengesetzter Tätigkeiten ist, so muß es schon deswegen ein endliches sein.

Ferner das Produkt ist gemeinschaftliches Produkt entgegengesetzter Tätigkeiten, also kann keine Tätigkeit die andere aufheben, beide zusammen müssen nicht etwa als identische, sondern als das, was sie sind, als entgegengesetzte Tätigkeiten, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, im Produkt vorkommen.

Insofern sich beide untereinander das Gleichgewicht halten, werden beide zwar nicht aufhören Tätigkeiten zu sein, aber sie werden nicht als Tätigkeiten erscheinen. — Man erinnere sich wiederum des Beispiels vom Hebel. Damit der Hebel im Gleichgewicht bleibe, müssen in gleichen Entfernungen vom Ruhepunkt an beiden Enden gleiche Gewichte niederziehen. Jedes einzelne Gewicht zieht, aber es kann nicht zum Effekt kommen (es erscheint nicht als tätig), beide schränken sich ein auf den gemeinschaftlichen Effekt. So in der Anschauung. Die beiden sich das Gleichgewicht haltenden Tätigkeiten hören dadurch nicht auf Tätigkeiten zu sein, denn das Gleichgewicht existiert nur, insofern beide Tätigkeiten als Tätigkeiten ineinander entgegengesetzt sind, nur das Produkt ist ein ruhendes.

Aber ferner in dem Produkt, da es ein gemeinschaftliches sein soll, muß auch die Spur beider Tätigkeiten zu finden sein. Es werden sich also in dem Produkt zwei entgegengesetzte Tätigkeiten unterscheiden lassen, eine Tätigkeit, welche schlechthin positiv ist und die Tendenz hat ins Unendliche sich auszubreiten, die andere, welche als die absolut entgegengesetzte der ersten auf die absolute Endlichkeit geht und eben deswegen nur als die einschränkende der positiven erkennbar ist.

Nur weil beide Tätigkeiten absolut entgegengesetzt sind, können auch beide unendlich sein. Beide sind unendlich nur im entgegengesetzten Sinne. (Zur Erläuterung dient die Unendlichkeit der Zahlenreihe nach entgegengesetzten Richtungen. Eine endliche Größe überhaupt $= 1$ kann ins Unendliche vermehrt werden, so daß immer noch ein Teiler für sie gefunden wird, setzt man aber, daß sie über alle Schranken vermehrt sei, so ist sie $\frac{1}{0}$, d. h. das Unendlichgroße. Dieselbe kann ins Unendliche ver-

mindert werden dadurch, daß sie ins Unendliche geteilt wird, setzt man nun, daß der Teiler über alle Schranken hinaus wachse, so ist sie $= \frac{1}{\infty}$, d. h. das Unendlichkleine.)

Die eine jener Tätigkeiten würde also, wenn sie uneingeschränkt wäre, das positiv Unendliche, die andere unter gleicher Bedingung das negativ Unendliche produzieren.

In dem gemeinschaftlichen Produkt muß also die Spur von zwei Tätigkeiten angetroffen werden, deren eine in ihrer Schrankenlosigkeit das positiv, die andere das negativ Unendliche hervorbringen würde.

Aber ferner, diese beiden Tätigkeiten können einander nicht absolut entgegengesetzt sein, ohne Tätigkeiten eines und desselben identischen Subjekts zu sein. Sie können also auch nicht in einem und demselben Produkt vereinigt sein, ohne eine dritte, welche die synthetische beider ist. Im Produkt wird also außer jenen beiden Tätigkeiten auch noch die Spur einer dritten, synthetischen beider entgegengesetzten, vorkommen müssen.

Nachdem die Charaktere des Produkts vollständig abgeleitet sind, bedarf es nur noch des Beweises, daß sie alle in dem zusammentreffen, was wir Materie nennen.

II.

Deduktion der Materie.

1. Die beiden Tätigkeiten, die im Produkt sich das Gleichgewicht halten, können nur als fixierte ruhende Tätigkeiten, d. h. als Kräfte, erscheinen.

Die eine dieser Kräfte wird ihrer Natur nach positiv sein, so daß sie, wenn sie durch keine entgegengesetzte eingeschränkt wäre, unendlich sich ausbreiten würde. — Daß der Materie eine solche unendliche Expansivkraft zukomme, davon wird nur der transzendentale Beweis geführt. So gewiß als die eine der beiden Tätigkeiten, aus welchen das Produkt konstruiert ist, ihrer Natur nach ins Unendliche strebt, so gewiß muß der eine Faktor des Produkts auch eine unendliche Expansivkraft sein.

Diese unendliche Expansivkraft, welche im Produkt konzentriert ist, würde nun, sich selbst überlassen, sich ins Unendliche ausbreiten. Daß sie also in einem endlichen Produkt zurückgehalten wird, ist nur durch eine entgegengesetzte negative, hemmende Kraft zu begreifen, welche als das Entsprechende der begrenzenden Tätigkeit des Ichs im gemeinschaftlichen Produkt sich gleichfalls muß aufzeigen lassen.

Wenn also das Ich im gegenwärtigen Moment reflektieren könnte auf seine Konstruktion, so würde es sie als Gemeinschaftliches aus zwei sich das Gleichgewicht haltenden Kräften finden, deren eine für sich selbst das Unendlichgroße produzieren würde, indes die andere in ihrer Uneingeschränktheit das Produkt aufs Unendlichkleine reduzieren würde. — Allein das Ich ist im gegenwärtigen Moment noch nicht reflektierend.

2. Bis jetzt haben wir bloß auf die entgegengesetzte Natur beider Tätigkeiten und der ihnen entsprechenden Kräfte Rücksicht genommen, aber von der entgegengesetzten Natur beider hängen auch ihre entgegengesetzten Richtungen ab. Wir können also die Frage aufwerfen, wie sich beide Kräfte auch durch ihre bloßen Richtungen unterscheiden werden, welche Frage uns zur genaueren Bestimmung des Produkts führen und den Weg zu einer neuen Untersuchung bahnen wird, da es ohne Zweifel eine sehr wichtige Frage ist: wie Kräfte, die als von einem und demselben Punkt aus wirkend gedacht werden, in entgegengesetzter Richtung wirken können.

Die eine der beiden Tätigkeiten wurde angenommen als ursprünglich aufs positiv Unendliche gehend. Aber im Unendlichen ist keine Richtung. Denn Richtung ist Determination, Determination aber = Negation. Die positive Tätigkeit wird also im Produkt erscheinen müssen als eine an sich völlig richtungslose, und eben deswegen nach allen Richtungen gehende Tätigkeit. Es muß aber wiederum bemerkt werden, daß jene nach allen Richtungen gehende Tätigkeit auch nur auf dem Standpunkt der Reflexion als solche unterschieden wird, denn im Moment des Produzierens wird die Tätigkeit von ihrer Richtung überall nicht unterschieden, und wie das Ich selbst diese Unterscheidung mache, wird Objekt einer besonderen Aufgabe sein. Es fragt sich nun:

durch welche Richtung sich die der positiven entgegengesetzte Tätigkeit im Produkt unterscheiden werde. Was sich zum voraus erwarten läßt, daß wenn die positive alle Richtungen in sich vereinigt, diese nur Eine Richtung haben werde, läßt sich streng beweisen. — Im Begriff der Richtung wird auch der Begriff der Expansivität gedacht. Wo keine Expansivität, ist auch keine Richtung. Da nun die negative Kraft der Expansivkraft absolut entgegengesetzt ist, so muß sie erscheinen als eine Kraft, die aller Richtung entgegenwirkt, die also, wenn sie uneingeschränkt wäre, eine absolute Negation aller Richtung im Produkt sein würde. Aber die Negation aller Richtung ist die absolute Grenze, der bloße Punkt. Jene Tätigkeit wird also erscheinen als eine solche, welche alle Expansion auf den bloßen Punkt zurückzubringen bestrebt ist. Dieser Punkt wird ihre Richtung andeuten, sie wird also nur die Eine Richtung gegen diesen Punkt haben. Man denke sich die Expansivkraft als vom gemeinschaftlichen Mittelpunkt C aus nach allen Richtungen CA, CB usw. wirkend, so wird dagegen die negative oder Attraktivkraft von allen Richtungen her gegen den Einen Punkt C zurückwirken. — Es gilt aber auch von dieser Richtung wieder, was von den Richtungen der positiven Kraft erinnert wurde. Tätigkeit und Richtung sind auch hier absolut Eins, das Ich selbst unterscheidet sie nicht.

Ebensowenig als die Richtungen der positiven und negativen Tätigkeit von den Tätigkeiten selbst unterschieden werden, werden auch jene Richtungen voneinander unterschieden. Wie das Ich dazu komme, diese Unterscheidung zu machen, durch welche es zuerst den Raum als Raum, die Zeit als Zeit unterscheidet, ist Gegenstand einer späteren Untersuchung.

3. Die wichtigste Frage, die uns jetzt noch in Ansehung des Verhältnisses der beiden Kräfte übrig ist, ist die: wie denn in einem und demselben Subjekt Tätigkeiten von entgegengesetzten Richtungen vereinigt sein können. Wie zwei von verschiedenen Punkten ausgehende Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken können, ist begreiflich; nicht so leicht, wie zwei Kräfte, die von einem und demselben Punkt ausgehen. Wenn CA, CB usw. die Linien sind, in welchen die positive Kraft wirkt, so wird da-

gegen die negative Kraft in der entgegengesetzten Richtung, also in den Richtungen AC, BC usw. wirken müssen. Nun lasse man die positive Kraft in A begrenzt werden, so würde die negative, wenn sie, um auf den Punkt A zu wirken, erst alle Zwischenpunkte zwischen C und A durchlaufen müßte, von der Expansivkraft schlechterdings nicht unterscheidbar sein, denn sie würde ganz in derselben Richtung mit dieser wirken. Da sie nun in der entgegengesetzten Richtung mit der positiven wirkt, so wird auch das umgekehrte für sie gelten, d. h. sie wird unmittelbar, und ohne die einzelnen Punkte zwischen C und A zu durchlaufen, auf den Punkt A wirken, und die Linie A begrenzen.

Wenn also die Expansivkraft nur in Kontinuität wirkt, so wird dagegen die Attraktivkraft oder die retardierende Kraft unmittelbar oder in die Ferne wirken.

Das Verhältnis beider Kräfte wäre diesem nach so bestimmt. — Da die negative Kraft unmittelbar auf den Begrenzungspunkt wirkt, so wird innerhalb des Begrenzungspunkts nichts als Expansivkraft sein, jenseits dieses Punkts aber wird die in der entgegengesetzten Richtung der Expansivkraft (obgleich von demselben Punkte aus) wirkende Attraktivkraft ihre Wirkung notwendig ins Unendliche erstrecken.

Denn da sie eine Kraft ist, welche unmittelbar wirkt, und es für sie keine Ferne gibt, so muß sie gedacht werden, als in alle Weite, mithin ins Unendliche wirkend.

Das Verhältnis der beiden Kräfte ist also jetzt dasselbe, wie das der objektiven und subjektiven Tätigkeit jenseits der Produktion. — So wie die innerhalb der Grenze gehemmte und die über die Grenze hinaus ins Unendliche gehende Tätigkeit nur die Faktoren der produktiven Anschauung sind, so sind auch die durch die gemeinschaftliche (beiden schlechthin zufällige) Grenze geschiedene Repulsiv- und Attraktivkraft (deren jene innerhalb des Grenzpunkts gehemmt ist, diese aber ins Unendliche geht, indem die ihr mit der Repulsivkraft gemeinschaftliche Grenze auch nur Grenze für sie ist in bezug auf jene) nur die Faktoren zur Konstruktion der Materie, nicht das Konstruierende selbst.

Das Konstruierende kann nur eine dritte Kraft sein, welche die

synthetische beider ist und der synthetischen Tätigkeit des Ichs in der Anschauung entspricht. Es war nur vermöge dieser dritten synthetischen Tätigkeit zu begreifen, wie die beiden Tätigkeiten als einander absolut entgegengesetzt in einem und demselben identischen Subjekt gesetzt werden konnten. Die Kraft, welche dieser Tätigkeit im Objekt entspricht, wird also diejenige sein, vermöge welcher jene beiden sich schlechthin entgegengesetzten Kräfte in einem und demselben identischen Subjekt gesetzt werden.

(Kant, in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, nennt die Attraktivkraft eine durchdringende Kraft, allein dies geschieht nur aus dem Grunde, weil er die Attraktivkraft schon als Schwerkraft [also nicht rein] betrachtet, deswegen er auch nur zweier Kräfte zur Konstruktion der Materie bedarf, indes wir deren drei als notwendig deduzieren. — Die Attraktivkraft rein, d. h. als bloßer Faktor der Konstruktion, gedacht, ist zwar eine unmittelbar in die Ferne wirkende, nicht aber durchdringende Kraft, denn es ist nichts zu durchdringen, wo nichts ist. Die durchdringende Eigenschaft erlangt sie erst dadurch, daß sie in die Schwerkraft aufgenommen wird. Die Schwerkraft selbst ist nicht identisch mit der Attraktivkraft, obgleich diese notwendig in sie mit eingeht. Die Schwerkraft ist auch nicht eine einfache Kraft, wie diese, sondern, wie aus der Deduktion erhellt, eine zusammengesetzte Kraft.)

Durch die Schwerkraft erst, die eigentlich produktive und schöpferische, wird die Konstruktion der Materie vollendet, und es bleibt uns jetzt nichts übrig, als aus dieser Konstruktion die hauptsächlichsten Folgesätze zu ziehen.

Folgesätze.

Es ist eine Forderung, welche an eine transzendentale Untersuchung mit allem Recht gemacht werden kann, zu erklären, warum die Materie notwendig als nach drei Dimensionen ausgedehnt angeschaut werden muß, wovon, soviel uns bekannt ist, bis jetzt keine Erklärung versucht worden ist; wir halten es daher für notwendig, die Deduktion der drei Dimensionen der Materie unmittelbar aus den drei Grundkräften, welche zur Konstruktion der Materie gehören, hier beizufügen.

Nach den vorhergehenden Untersuchungen müssen in der Konstruktion der Materie drei Momente unterschieden werden.

a) Der erste Moment ist der, wo die beiden entgegengesetzten Kräfte als in einem und demselben Punkt vereinigt gedacht werden. Von diesem Punkt aus wird die Expansivkraft nach allen Richtungen wirken können, welche Richtungen aber nur mittelst der entgegengesetzten Kraft unterschieden werden, die allein den Grenz- also auch den Richtungspunkt gibt. Diese Richtungen sind aber nicht etwa mit Dimensionen zu verwechseln, denn die Linie hat, nach welcher Richtung sie auch gezogen werde, immer nur Eine Dimension, nämlich die der Länge. Die negative Kraft gibt der an sich richtungslosen Expansivkraft die bestimmte Direktion. Nun ist aber bewiesen worden, die negative Kraft wirke nicht mittelbar, sondern unmittelbar auf den Grenzpunkt. Setzt man also, es wirke von dem Punkt C, als gemeinschaftlichem Sitz beider Kräfte, aus die negative Kraft unmittelbar auf den Grenzpunkt der Linie, der vorerst noch ganz unbestimmt bleiben kann, so wird wegen ihrer Wirkung in die Ferne bis zu einer gewissen Entfernung von C schlechterdings nichts von der negativen Kraft angetroffen werden, sondern nur die positive herrschend sein, alsdann aber wird in der Linie irgend ein Punkt A kommen, wo beide Kräfte, die positive und die in der entgegengesetzten Richtung kommende negative, miteinander im Gleichgewicht stehen, welcher Punkt also weder positiv noch negativ, sondern völlig indifferent sein wird. Von diesem Punkt an wird die Herrschaft der negativen Kraft zunehmen, bis sie an irgend einem bestimmten Punkte, B, das Übergewicht erlangt, an welchem also bloß die negative Kraft herrschend sein, und wo eben deswegen die Linie schlechthin begrenzt wird. Der Punkt A wird der gemeinschaftliche Grenzpunkt beider Kräfte, B aber der Grenzpunkt der ganzen Linie sein.

Die drei Punkte, welche in der eben konstruierten Linie sich befinden, C, von welchem an bis zu A nur die positive Kraft herrschend ist, A, welcher ein bloßer Gleichgewichtspunkt beider Kräfte ist, endlich B, wo nur die negative Kraft herrschend ist, sind dieselben, welche noch am Magnet unterschieden werden.

Es ist also, ohne daß wir es beabsichtigt hätten, zugleich mit der ersten Dimension der Materie, der Länge, auch der Magnetismus deduziert worden, woraus sich nun mehrere wichtige Folgen ziehen lassen, deren weitere Ausführung in diesem Werk nicht gegeben werden kann. Es erhellt z. B. aus dieser Deduktion, daß wir in den magnetischen Erscheinungen die Materie noch im ersten Moment der Konstruktion, wo die beiden entgegengesetzten Kräfte in einem und demselben Punkt vereinigt sind, erblicken; daß sonach der Magnetismus nicht die Funktion einer einzelnen Materie, sondern eine Funktion der Materie überhaupt, also eine wirkliche Kategorie der Physik ist; daß jene drei Punkte, welche uns die Natur am Magnet aufbewahrt hat ,indes sie in den andern Körpern verwischt sind, nichts anderes als die *a priori* abgeleiteten drei Punkte sind, welche zur reellen Konstruktion der Länge gehören; daß also der Magnetismus überhaupt das allgemein Konstruierende der Länge ist, usw. Ich bemerke nur noch, daß uns diese Deduktion auch einen Aufschluß über das Physische des Magnetismus gibt, den man durch Experimente vielleicht nie hätte finden können, nämlich, daß der positive Pol (oben der Punkt C) der Sitz beider Kräfte ist. Denn daß uns — M nur an dem entgegengesetzten Punkt B erscheint, ist notwendig, da die negative Kraft nur in der Ferne wirken kann. Dieses Eine vorausgesetzt, sind die drei Punkte in der magnetischen Linie notwendig. Umgekehrt das Dasein dieser drei Punkte im Magnet beweist, daß die negative Kraft eine in die Ferne wirkende Kraft ist, so wie die ganze Koinzidenz unsrer *a priori* konstruierten Linie mit der des Magnets die Richtigkeit unsrer ganzen Deduktion beweist.

b) In der eben konstruierten Linie ist der Punkt B der Grenzpunkt der Linie überhaupt, A der gemeinschaftliche Grenzpunkt beider Kräfte. Durch die negative Kraft ist überhaupt eine Grenze gesetzt; wird nun die negative Kraft als Grund der Begrenztheit selbst begrenzt, so entsteht eine Begrenztheit der Begrenztheit, und diese fällt in den Punkt A, die gemeinschaftliche Grenze beider Kräfte.

Da die negative Kraft ebenso gut unendlich ist als die positive, so wird die Grenze in A für sie ebenso zufällig sein wie für die positive Kraft.

Wenn aber A beiden Kräften zufällig ist, so kann die Linie CAB auch gedacht werden als getrennt in die zwei Linien, CA und AB, die durch die Grenze A voneinander geschieden sind.

Dieser Moment, welcher die beiden entgegengesetzten Kräfte als völlig außereinander und durch die Grenze geschieden vorstellt, ist der zweite in der Konstruktion der Materie, und derselbe, welcher in der Natur durch die Elektrizität repräsentiert wird. Denn wenn ABC einen Magnet vorstellt, dessen positiver Pol A, der negative C, der Nullpunkt B ist, so entsteht mir das Schema der Elektrizität unmittelbar dadurch, daß ich jenen Einen Körper in AB und BC getrennt vorstelle, deren jeder die eine der beiden Kräfte ausschließend repräsentiert. Der strenge Beweis aber für jene Behauptung ist folgender.

Solange die beiden entgegengesetzten Kräfte in einem und demselben Punkte vereinigt gedacht werden, kann nichts entstehen als die oben konstruierte Linie, weil durch die negative Kraft die Richtung der positiven so bestimmt ist, daß sie schlechthin nur nach dem Einen Punkte gehen kann, in welchen die Grenze fällt. Das Gegenteil wird also geschehen, sobald beide Kräfte außereinander sind. Es sei der Punkt C, in welchem beide Kräfte vereinigt sind. Man denke sich diesen Punkt als ruhend, so sind rings um diesen Punkt eine unzählige Menge von Punkten, nach welchen er, wenn er bloß mechanisch beweglich wäre, sich bewegen könnte. Nun ist aber in diesem Punkt eine Kraft, welche nach allen diesen Richtungen zugleich gehen kann, nämlich die ursprünglich richtungslose, d. h. aller Richtungen fähige Expansivkraft. Diese Kraft wird also allen diesen Richtungen zugleich, aber in jeder einzelnen Linie, die sie beschreibt, doch unveränderlich, nur dieser Einen Richtung folgen können, solange die negative Kraft nicht von ihr getrennt ist; sie wird also auch nach allen Richtungen nur in der reinen Dimension der Länge wirken. Das Gegenteil wird geschehen, sobald beide Kräfte völlig außereinander sind. Sowie nämlich der Punkt C sich bewegt (er bewege sich z. B. in der Richtung CA), ist er in der nächsten Stelle schon, in welche er tritt, wieder von unzähligen Punkten umgeben, nach welchen allen er sich bewegen kann. Die jetzt ganz ihrer Tendenz nach allen Richtungen sich

zu verbreiten überlassene Expansivkraft wird also von jedem Punkte der Linie CA aus wieder nach allen Richtungen Linien werfen, welche mit der Linie CA Winkel bilden, und also zur Dimension der Länge die der Breite hinzubringen. Dasselbe gilt aber auch von allen den Linien, welche der noch als ruhend angenommene Punkt C nach den übrigen Richtungen ausstrahlt, keine dieser Linien wird also jetzt noch eine reine Länge vorstellen.

Daß nun dieser Moment der Konstruktion in der Natur durch die Elektrizität repräsentiert werde, erhellt daraus, daß sie nicht, wie der Magnetismus, bloß in der Länge wirkt, die Länge sucht und von ihr geleitet wird, sondern zu der reinen Länge des Magnetismus die Dimension der Breite hinzubringt, indem sie sich in einem Körper, dem sie mitgeteilt wird, über die ganze Oberfläche verbreitet; daß sie aber ebensowenig wie jener in die Tiefe wirkt, sondern, wie bekannt, bloß Länge und Breite sucht.

c) So gewiß die beiden jetzt völlig getrennten Kräfte ursprünglich Kräfte eines und desselben Punkts sind, so gewiß muß durch die Entzweiung ein Streben in beiden entstehen sich wieder zu vereinigen. Dies kann aber nur vermittelst einer dritten Kraft geschehen, welche in die beiden entgegengesetzten Kräfte eingreifen, und in welcher diese sich durchdringen können. Diese wechselseitige Durchdringung beider Kräfte mittelst einer dritten erst gibt dem Produkt die Undurchdringlichkeit, und bringt mit dieser Eigenschaft zu den beiden ersten Dimensionen die dritte, nämlich die Dicke hinzu, wodurch erst die Konstruktion der Materie vollendet wird.

Im ersten Moment der Konstruktion waren die beiden Kräfte, obgleich in Einem Subjekt vereinigt, doch getrennt, so wie in der oben konstruierten Linie CAB von C bis A nur positive, von A bis B nur negative Kraft ist; im zweiten sind sie sogar an verschiedene Subjekte verteilt. Im dritten Momente werden beide zu einem gemeinschaftlichen Produkt so vereinigt sein, daß in dem ganzen Produkt nicht ein Punkt ist, in welchem nicht beide Kräfte zugleich wären, dergestalt, daß jetzt das ganze Produkt indifferent ist.

Dieser dritte Moment der Konstruktion ist in der Natur durch den chemischen Prozeß bezeichnet. Denn daß durch die zwei Körper im chemischen Prozeß nur der ursprüngliche Gegensatz der beiden Kräfte repräsentiert wird, ist dadurch offenbar, daß sie sich wechselseitig durchdringen, welches nur von Kräften gedacht werden kann. Daß aber durch beide Körper der ursprüngliche Gegensatz repräsentiert werde, ist wiederum nicht denkbar, ohne daß in jedem Körper die eine von beiden Kräften das absolute Übergewicht erlange.

So wie durch die dritte Kraft, in welcher die beiden Entgegengesetzten sich so durchdringen, daß das ganze Produkt in jedem Punkt Attraktiv- und Repulsivkraft zugleich ist, zu den beiden ersten Dimensionen die dritte erst hinzukommt, ebenso ist der chemische Prozeß die Ergänzung der beiden ersten, von welchen jener nur die Länge, der zweite nur Länge und Breite sucht, bis endlich der chemische Prozeß nach allen drei Dimensionen zugleich wirkt, in welchem eben deswegen auch allein eine wirkliche Durchdringung möglich ist.

Es läßt sich, wenn die Konstruktion der Materie diese drei Momente durchläuft, *a priori* erwarten, daß diese drei Momente an einzelnen Naturkörpern auch mehr oder weniger unterscheidbar sein werden; es läßt sich sogar *a priori* die Stelle der Reihe bestimmen, an welcher irgend einer jener Momente besonders hervortreten oder verschwinden muß, z. B. daß der erste Moment nur an den starrsten Körpern unterscheidbar, dagegen an den flüssigen schlechthin unerkennbar sein müsse, welches sogar ein Prinzip *a priori* für die Unterscheidung der Naturkörper, z. B. in flüssige und feste, und ihrer Ordnung untereinander abgibt.

Wenn man statt des spezielleren Ausdrucks chemischer Prozeß, worunter überhaupt jeder Prozeß, insofern er ins Produkt übergeht, verstanden wird, einen allgemeinen sucht, so wird man vorzüglich darauf aufmerken müssen, daß nach den bisher abgeleiteten Grundsätzen die Bedingung des reellen Produkts überhaupt eine Triplizität von Kräften ist, daß also *a priori* in der Natur ein Prozeß gesucht werden muß, in welchem vor andern diese Triplizität der Kräfte erkennbar ist. Ein solcher ist der Galvanismus,

welches nicht ein einzelner Prozeß, sondern der allgemeine Ausdruck für alle ins Produkt übergehenden Prozesse ist.

Allgemeine Anmerkung zu der ersten Epoche.

Es wird wohl kein Leser sein, welcher nicht im Verlauf der Untersuchung folgende Bemerkung gemacht hätte.

In der ersten Epoche des Selbstbewußtseins ließen sich drei Akte unterscheiden, diese drei Akte scheinen sich in den drei Kräften der Materie und in den drei Momenten ihrer Konstruktion wiederzufinden. Diese drei Momente der Konstruktion geben uns drei Dimensionen der Materie, und diese drei Stufen des dynamischen Prozesses. Es ist sehr natürlich auf den Gedanken zu kommen, daß unter diesen verschiedenen Formen immer nur eine und dieselbe Triplizität wiederkehre. Um diesen Gedanken zu entwickeln, und den indes bloß vermuteten Zusammenhang vollständig einzusehen, wird eine Vergleichung jener drei Akte des Ichs mit den drei Momenten in der Konstruktion der Materie nicht unnütz sein.

Die Transzendental-Philosophie ist nichts anderes als ein beständiges Potenzieren des Ichs, ihre ganze Methode besteht darin, das Ich von einer Stufe der Selbstanschauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt wird, die im freien und bewußten Akt des Selbstbewußtseins enthalten sind.

Der erste Akt, von welchem die ganze Geschichte der Intelligenz ausgeht, ist der Akt des Selbstbewußtseins, insofern er nicht frei, sondern noch unbewußt ist. Derselbe Akt, welchen der Philosoph gleich anfangs postuliert, als bewußtlos gedacht, gibt den ersten Akt unsers Objekts, des Ichs.

In diesem Akt ist das Ich für uns zwar, aber nicht für sich selbst Subjekt und Objekt zugleich, es stellt gleichsam jenen in der Konstruktion der Materie bemerkten Punkt vor, in welchem die beiden Tätigkeiten, die ursprünglich unbegrenzte und die begrenzende, noch vereinigt sind.

Das Resultat dieses Akts ist abermals nur für uns, nicht für das Ich selbst, ein Begrenztwerden der objektiven durch die subjektive Tätigkeit. Die begrenzende Tätigkeit aber als eine in die Ferne wirkende, selbst unbegrenzbare, muß notwendig gedacht werden als über den Begrenzungspunkt hinausstrebend.

Es sind also in diesem ersten Akt ganz dieselben Bestimmungen enthalten, durch welche auch der erste Moment der Konstruktion der Materie ausgezeichnet ist.

In diesem Akt entsteht wirklich eine gemeinschaftliche Konstruktion aus dem Ich als Objekt und als Subjekt, aber diese Konstruktion ist nicht für das Ich selbst da. Dadurch wurden wir auf einen zweiten Akt getrieben, welcher ein Selbstanschauen des Ichs in jener Begrenztheit ist. Da das Ich sich des Gesetztseins der Begrenztheit durch sich selbst nicht bewußt werden kann, so ist jenes Anschauen nur ein Finden, oder ein Empfinden. Da also das Ich in diesem Akt sich seiner eignen Tätigkeit, durch welche es begrenzt ist, nicht bewußt wird, so ist zugleich und unmittelbar mit dem Empfinden auch der Gegensatz zwischen dem Ich und dem Ding an sich nicht für das Ich, wohl aber für uns gesetzt.

Auf andere Ausdrücke gebracht, heißt dies ebenso viel als: In diesem zweiten Akt trennen sich, nicht für das Ich, aber für uns, die beiden ursprünglich in ihm vereinigten Tätigkeiten in zwei völlig verschiedene und außereinander befindliche Tätigkeiten, nämlich in die des Ichs auf der einen und die des Dings auf der andern Seite. Die Tätigkeiten, welche ursprünglich Tätigkeiten eines identischen Subjekts sind, verteilen sich an verschiedene Subjekte.

Daraus erhellt, daß der zweite Moment, den wir in der Konstruktion der Materie annehmen, nämlich der Moment, wo die beiden Kräfte Kräfte verschiedener Subjekte werden, für die Physik ganz dasselbe ist, was jener zweite Akt der Intelligenz für die Transzendental-Philosophie ist. Auch ist jetzt offenbar, daß schon mit dem ersten und zweiten Akt die Anlage zur Konstruktion der Materie gemacht wird, oder daß das Ich, ohne es zu wissen, schon vom ersten Akt an auf die Konstruktion der Materie gleichsam ausgeht.

Eine andere Bemerkung, welche uns die Identität des Dynamischen und Transzendentalen noch näher zeigt, und in dem von dem gegenwärtigen Punkt aus sich erstreckenden weitgehenden Zusammenhang einen Blick werfen läßt, ist folgende. Jener zweite Akt ist der Akt der Empfindung. Was ist denn nun das, was uns durch Empfindung zum Objekt wird? Nichts anderes als Qualität. Aber alle Qualität ist nur Elektrizität, ein Satz, der in der Naturphilosophie bewiesen wird. Aber Elektrizität eben ist das, wodurch in der Natur jener zweite Moment in der Konstruktion bezeichnet ist. Man könnte also sagen, daß, was in der Intelligenz die Empfindung ist, in der Natur die Elektrizität sei.

Die Identität des dritten Akts mit dem dritten Moment der Konstruktion der Materie bedarf wirklich keines Beweises. Es ist also offenbar, daß das Ich, indem es die Materie konstruiert, eigentlich sich selbst konstruiert. Der dritte Akt ist derjenige, wodurch das Ich sich als empfindend zum Objekt wird. Dies ist aber abgeleitetermaßen nicht möglich, ohne daß die beiden vorher völlig getrennten Tätigkeiten in einem und demselben identischen Produkt dargestellt werden. Dieses Produkt, welches die Materie ist, ist also eine vollständige Konstruktion des Ichs, nur nicht für das Ich selbst, welches noch mit der Materie identisch ist. Wenn das Ich im ersten Akte nur als Objekt, im zweiten nur als Subjekt angeschaut wird, so wird es in diesem als beides zugleich zum Objekt, versteht sich für den Philosophen, nicht für sich selbst. Für sich selbst wird es in diesem Akt nur als Subjekt zum Objekt. Daß es nur als Materie erscheint, ist notwendig, da es in diesem Akt zwar Subjekt-Objekt ist, aber ohne sich als solches anzuschauen. Der Begriff des Ichs, von welchem der Philosoph ausgeht, ist der Begriff eines Subjekts-Objekts, das seiner selbst als eines solchen bewußt ist. Ein solches ist die Materie nicht; durch dieselbe wird sich also auch das Ich nicht als Ich zum Objekt. Nun ist aber die Transzendental-Philosophie erst dann vollendet, wenn das Ich sich selbst ebenso zum Objekt wird, wie es dem Philosophen wird. Also kann auch der Kreis dieser Wissenschaft mit der gegenwärtigen Epoche nicht geschlossen sein.

Das Resultat der bis jetzt angestellten Vergleichung ist, daß die

drei Momente in der Konstruktion der Materie den drei Akten in der Intelligenz wirklich entsprechen. Wenn also jene drei Momente der Natur eigentlich drei Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseins sind, so ist offenbar genug, daß wirklich alle Kräfte des Universums zuletzt auf vorstellende Kräfte zurückkommen, ein Satz, auf welchem der Leibnizische Idealismus beruht, der, gehörig verstanden, vom transzendentalen in der Tat nicht verschieden ist. Wenn Leibniz die Materie den Schlafzustand der Monaden, oder wenn sie Hemsterhuis den geronnenen Geist nennt, so liegt in diesen Ausdrücken ein Sinn, der sich aus den jetzt vorgetragenen Grundsätzen sehr leicht einsehen läßt. In der Tat ist die Materie nichts anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Tätigkeiten angeschaut. Es braucht nicht weitläufig gezeigt zu werden, wie durch diese Aufhebung alles Dualismus oder alles reellen Gegensatzes zwischen Geist und Materie, indem diese selbst nur der erloschene Geist, oder umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt, ist, einer Menge verwirrender Untersuchungen über das Verhältnis beider ein Ziel gesetzt wird.

Ebenso wenig bedarf es einer weitern Auseinandersetzung, um zu zeigen, daß diese Ansicht zu weit höheren Begriffen über das Wesen und die Dignität der Materie führt, als alle anderen, z. B. die atomistische, welche die Materie aus Atomen zusammensetzt, ohne daran zu denken, daß wir dadurch ihrem eigentlichen Wesen um keinen Schritt näher kommen, indem die Atomen selbst nur Materie sind.

Die *a priori* abgeleitete Konstruktion der Materie gibt die Grundlage zu einer allgemeinen Theorie der Naturerscheinungen, in welcher man Hoffnung hat, sich aller Hypothesen und Erdichtungen entschlagen zu können, deren die atomistische Physik nie aufhören wird zu bedürfen. Ehe der atomistische Physiker nur wirklich bis zur Erklärung einer Naturerscheinung kommt, ist er genötigt eine Menge Voraussetzungen zu machen, z. B. von Materien, denen er ganz willkürlich und ohne den geringsten Beweis eine Menge Eigenschaften zuschreibt, bloß deswegen, weil er gerade diese, und keine andern, zur Erklärung brauchen kann. Da es einmal ausgemacht ist, daß die letzten Ursachen der natürlichen Erscheinungen durch Hilfe der Erfahrungen niemals er-

forscht werden können, so bleibt nichts übrig, als entweder überall darauf Verzicht zu tun sie zu kennen, oder dieselben gleich der atomistischen Physik zu erdichten, oder aber sie *a priori* aufzufinden, welches die einzige Quelle eines Wissens ist, die uns außer der Erfahrung übrig bleibt.

Zweite Epoche.

Von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion.

Vorerinnerung.

Die erste Epoche schließt mit der Erhebung des Ichs zur Intelligenz. Die beiden völlig getrennten und in ganz verschiedenen Sphären befindlichen Tätigkeiten sind durch die dritte in sie eingreifende wieder in ein und dasselbe Produkt gesetzt. Durch dieses Eingreifen einer dritten Tätigkeit in beide wird auch die Tätigkeit des Dings wieder zu einer Tätigkeit des Ichs, welches eben dadurch selbst zur Intelligenz erhoben wird.

Aber das Ich, indem es anschauend ist, ist auch im Produzieren völlig gefesselt und gebunden, und kann nicht zugleich Anschauendes sein und Angeschautes. Die Produktion ist nur darum eine völlig blinde und bewußtlose. Nach der hinlänglich bekannten Methode der Transzendental-Philosophie tritt also jetzt die Frage ein, wie das Ich, welches bis jetzt bloß für uns anschauend und Intelligenz ist, dasselbe auch für sich selbst werde, oder als solches sich anschaue. Nun läßt sich aber schlechterdings kein Grund denken, der das Ich bestimmte, sich selbst als produktiv anzuschauen, wenn nicht in der Produktion selbst ein Grund liegt, der die ideelle im Produzieren mitbegriffene Tätigkeit des Ichs in sich zurücktreibt, und sie dadurch über das Produkt hinauszugehen veranlaßt. Die Frage, wie das Ich sich selbst als produktiv erkenne, ist also gleichbedeutend mit der: wie das Ich dazu komme, sich selbst von seiner Produktion loszureißen und über dieselbe hinauszugehen.

Ehe wir uns auf die Beantwortung dieser Frage selbst einlassen, wird folgende Anmerkung dienen, einen vorläufigen Begriff von dem Inhalt der nächsten Epoche zu geben.

Der ganze Gegenstand unsrer Untersuchung ist nur die Erklärung des Selbstbewußtseins. Alle Handlungen des Ichs, die wir bisher abgeleitet haben, oder ferner ableiten werden, sind nur die Mittelglieder, durch welche hindurch unser Objekt zum Selbstbewußtsein gelangt. Das Selbstbewußtsein ist selbst ein bestimmtes Handeln, also müssen auch alle jene Mittelglieder bestimmte Handlungen sein. Aber durch jede bestimmte Handlung entsteht dem Ich ein bestimmtes Produkt. Nun war es dem Ich nicht um das Produkt, sondern um sich selbst zu tun. Es will nicht das Produkt, sondern in dem Produkt sich selbst anschauen. Nun wäre es aber möglich, und es ist, wie sich bald zeigen wird, sogar notwendig, daß dem Ich eben durch das Streben in der Produktion sich selbst anzuschauen, die Bedingung eines neuen Produkts entstehe, und so ins Unendliche fort, wenn nicht etwa eine neue, bis jetzt unbekannte Begrenztheit hinzukommt, dergestalt, daß wir nicht einsehen können, wie das Ich, nachdem es einmal ins Produzieren geraten ist, aus demselben je wieder herauskomme, da die Bedingung alles Produzierens und der Mechanismus desselben beständig wiederhergestellt wird.

Indem wir also zu erklären versuchen, wie das Ich aus der Produktion heraustrete, werden wir unser Objekt vielmehr in eine ganze Reihe von Produktionen verwickeln. Wir werden also die Hauptaufgabe dieser Epoche nur sehr indirekt auflösen können, und ebenso wie unserem Objekt wird uns, statt dessen, was wir suchten, so lange etwas ganz anderes entstehen, bis wir uns etwa durch eine aus absoluter Spontaneität geschehende Reflexion aus diesem Kreis herausversetzen. Zwischen diesem Punkt der absoluten Reflexion und dem gegenwärtigen Punkt des Bewußtseins liegt als Zwischenglied die ganze Mannigfaltigkeit der objektiven Welt, ihrer Produkte und Erscheinungen.

Da unsere ganze Philosophie auf dem Standpunkt der Anschauung, nicht auf dem der Reflexion steht, auf welchem z. B

Kant mit seiner Philosophie befindlich ist, so werden wir auch die jetzt beginnende Reihe von Handlungen der Intelligenz als Handlungen, nicht etwa als Begriffe von Handlungen, oder als Kategorien ableiten. Denn wie jene Handlungen zur Reflexion gelangen, ist die Aufgabe einer späteren Epoche des Selbstbewußtseins.

D.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich dazu komme sich selbst als produktiv anzuschauen.

Auflösung.

I.

Darauf, daß das Ich sich anschaue als einfache Tätigkeit, müssen wir Verzicht tun, nachdem es einmal produzierend geworden ist. Daß es sich aber als produzierend anschaue, läßt sich nicht denken, wenn ihm nicht unmittelbar durch die Produktion wieder eine ideelle Tätigkeit entsteht, vermöge welcher es sich in derselben anschaut.

Es werde also indes nur als Hypothese angenommen, das Ich habe eine Anschauung seiner selbst in seinem Produzieren, um indes die Bedingungen einer solchen Anschauung zu finden. Finden sich diese Bedingungen im Bewußtsein etwa wirklich vor, so werden wir alsdann schließen, daß eine solche Anschauung wirklich statthabe, und das Resultat derselben zu finden suchen.

Soll das Ich sich selbst als produzierend anschauen, so muß es, dies ist das erste, was wir hierüber festsetzen können, notwendig sich zugleich von sich selbst, insofern es nicht produzierend ist, unterscheiden. Denn indem es sich als produzierend anschaut, schaut es sich ohne Zweifel an als ein Bestimmtes, aber es kann sich nicht als ein Bestimmtes anschauen, ohne sich etwas anderes entgegenzusetzen, was es gleichfalls sein könnte. —

Um die Untersuchung zu erleichtern, fragen wir sogleich, was denn jenes Nichtproduzierende im Ich sein werde, dem das Produ-

zierende entgegengesetzt werden muß. Es läßt sich hier schon so viel wenigstens einsehen. Das Ich, insofern es produzierend ist, ist nicht eine einfache, sondern eine zusammengesetzte Tätigkeit (in dem Sinn des Worts, in welchem man z. B. von einer zusammengesetzten Bewegung in der Mechanik spricht). Das Nichtproduzierende im Ich muß also dem Produktiven als einfache Tätigkeit entgegengesetzt werden.

Aber ferner, die produktive und diese einfache Tätigkeit müssen, um einander entgegengesetzt zu werden, zugleich wieder in einem höheren Begriffe zusammenstimmen. In bezug auf denselben müssen beide als Eine Tätigkeit, ihre Verschiedenheit also als etwas bloß Zufälliges erscheinen. Es müßte sich zeigen, daß, irgend etwas gesetzt, beide Tätigkeiten verschieden, irgend etwas nicht gesetzt, beide Tätigkeiten identisch sind.

Es müßten ferner wieder drei Tätigkeiten im Ich sein, eine einfache und eine zusammengesetzte, und eine dritte, welche beide voneinander unterschiede und aufeinander bezöge. Diese dritte Tätigkeit muß nun notwendig selbst eine einfache sein, denn ohne das könnte sie die zusammengesetzte nicht als solche unterscheiden. Jene einfache Tätigkeit, auf welche die zusammengesetzte bezogen wird, ist also zugleich die beziehende, und wenn die beziehende charakterisiert ist, so ist es auch die, welche bezogen wird.

Nun kann aber die beziehende Tätigkeit keine andere sein, als die oben von uns postulierte, unmittelbar durch die Produktion wieder entstehende ideelle Tätigkeit. Diese geht eben deswegen, weil sie ideell ist, nur auf das Ich selbst, und ist nichts anderes als jene einfache anschauende Tätigkeit, die wir gleich anfangs in das Ich gesetzt haben.

Der Beziehungsgrund beider Tätigkeiten wäre also der, daß sie beide anschauend, der Unterscheidungsgrund aber, daß die eine eine einfache, die andere eine zusammengesetzte anschauende Tätigkeit ist.

Sollen beide Tätigkeiten als anschauend gesetzt werden, so müßten beide aus Einem Prinzip entsprungen sein. Die Bedingung, unter welcher beide verschieden sind, muß also in bezug auf das Prinzip als zufällig erscheinen. Dieses Zufällige ist beiden

gemein; was also zufällig ist für die produktive, ist auch zufällig für die einfache. Läßt sich nun in der Produktion ein Zufälliges finden, was zugleich die gemeinschaftliche Grenze beider Tätigkeiten machen könnte?

Um dies zu erfahren, kehre man die Frage um. Was ist denn das Wesentliche, Notwendige in der Produktion? Das Notwendige ist, was Bedingung des Produzierens selbst ist, das Zufällige oder Akzidentelle wird sonach das Entgegengesetzte, also das Einschränkende oder Begrenzende der Produktion sein.

Das Einschränkende der Produktion ist die dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit des Dings an sich. Aber diese kann für die Produktion nicht zufällig sein, denn sie ist notwendige Bedingung des Produzierens. Nicht also das Einschränkende selbst wird das Zufällige sein, sondern das Einschränkende des Einschränkenden.

Deutlicher. Die Tätigkeit des Dings an sich erklärt mir nur überhaupt eine Einschränkung der jetzt produktiven Tätigkeit, nicht das Zufällige dieser Beschränkung, oder daß die Einschränkung diese bestimmte ist. Die Tätigkeit des Dings ist an und für sich ebensowenig begrenzt als die des Ichs.

Daß die Tätigkeit des Dings an sich das Begrenzende des Ichs ist, erklärt sich daraus, daß sie ihm entgegengesetzt ist; daß sie aber das Ich auf bestimmte Art begrenzt, was selbst nicht möglich ist, ohne daß sie gleichfalls begrenzt sei, dies läßt sich nicht mehr aus jener Entgegensetzung herleiten. Sie könnte dem Ich immerhin entgegengesetzt sein, ohne es auf diese bestimmte Art zu sein.

Das Notwendige der Produktion liegt also in der Entgegensetzung überhaupt, das Zufällige in der Grenze der Entgegensetzung. Aber diese ist nichts anderes als die zwischen dem Ich und dem Dinge liegende gemeinschaftliche Grenze. Die Grenze ist gemeinschaftlich, d. h. sie ist Grenze ebensowohl für das Ding als für das Ich.

Ziehen wir unsere Schlüsse zusammen, so erhalten wir als Resultat folgendes. Die beiden, im Prinzip identischen, anschauenden Tätigkeiten sind unterschieden durch die zufällige Grenze des Ichs und des Dings an sich, oder: was Grenze des Ichs und des Dings ist, ist auch die Grenze jener beiden anschauenden Tätigkeiten.

Die einfache anschauende Tätigkeit hat nur das Ich selbst zum Objekt, die zusammengesetzte das Ich und das Ding zugleich. Die letztere geht eben deswegen zum Teil über die Grenze, oder sie ist in- und außerhalb der Grenze zugleich. Nun ist aber das Ich nur diesseits der Grenze Ich, denn jenseits der Grenze hat es sich für sich selbst in das Ding an sich verwandelt. Die Anschauung, die über die Grenze hinausgeht, geht also zugleich über das Ich selbst hinaus, und erscheint insofern als äußere Anschauung. Die einfache anschauende Tätigkeit bleibt innerhalb des Ichs, und kann insofern innere Anschauung heißen.

Das Verhältnis beider anschauenden Tätigkeiten ist sonach folgendes. Die einzige Grenze der innern und äußern Anschauung ist die Grenze des Ichs und des Dings an sich. Diese Grenze hinweggenommen, fließen innere und äußere Anschauung zusammen. Der äußere Sinn fängt da an, wo der innere aufhört. Was uns als Objekt des äußern erscheint, ist nur ein Begrenzungspunkt des innern, beide, äußerer und innerer Sinn, sind also auch ursprünglich identisch, denn der äußere ist nur der begrenzte innere. Der äußere Sinn ist notwendig auch innerer, da hingegen der innere nicht notwendig auch äußerer ist. Alle Anschauung ist in ihrem Prinzip intellektuell, daher die objektive Welt nur die unter Schranken erscheinende intellektuelle. —

Das Resultat der ganzen Untersuchung besteht in folgendem. Soll das Ich sich selbst anschauen als produzierend, so müssen erstens innere und äußere Anschauung in ihm sich trennen, zweitens es muß eine Beziehung beider aufeinander stattfinden. Es entsteht also zunächst die Frage, was denn das Beziehende der beiden Anschauungen sein werde.

Das Beziehende ist notwendig etwas beiden Gemeinschaftliches. Nun hatte aber die innere Anschauung nichts gemein mit der äußeren als äußerer, wohl aber hat umgekehrt die äußere Anschauung etwas gemein mit der inneren, denn der äußere Sinn ist auch innerer. Das Beziehende des äußeren und inneren Sinns ist also selbst wieder der innere Sinn.

Wir fangen hier zuerst an zu begreifen, wie das Ich etwa dazu

kommen könnte, äußere und innere Anschauung sich entgegenzusetzen und aufeinander zu beziehen. Dies würde nämlich nie geschehen, wenn nicht das Beziehende, der innere Sinn, selbst mitbegriffen wäre in der äußeren Anschauung als das eigentlich tätige und konstruierende Prinzip; denn, wenn der äußere Sinn der begrenzte innere ist, so werden wir dagegen den inneren als solchen als ursprünglich unbegrenzbar setzen müssen. Der innere Sinn ist daher nichts anderes als die gleich anfangs in das Ich gesetzte unbegrenzbare Tendenz des Ichs sich selbst anzuschauen, welche hier nur zuerst als innerer Sinn unterschieden wird, also dieselbe Tätigkeit, welche im vorhergehenden Akt unmittelbar durch ihr Hinausgehen über die Grenze begrenzt wurde.

Sollte das Ich sich selbst in der äußern Anschauung als anschauend erkennen, so müßte es die äußere Anschauung beziehen auf die jetzt wiederhergestellte ideelle, die aber nun als innere erscheint. Aber das Ich selbst ist nur diese ideelle Anschauung, denn die zugleich ideelle und reelle ist etwas ganz anderes; also wäre Beziehendes, und das, worauf bezogen wird, in dieser Handlung eins und dasselbe. Nun könnte freilich die äußere Anschauung bezogen werden auf die innere, denn beide sind verschieden, und doch ist wiederum ein Grund der Identität zwischen beiden. Aber das Ich kann die äußere Anschauung nicht beziehen auf die innere als innere, denn es kann nicht in einer und derselben Handlung die äußere Anschauung auf sich beziehen, und indem es bezieht, zugleich wieder auf sich als Beziehungsgrund reflektieren. Es könnte also die äußere Anschauung nicht auf die innere, als innere, beziehen, denn es wäre, nach der Voraussetzung, selbst nichts als innere Anschauung; und sollte es die innere Anschauung anerkennen als solche, so mußte es noch etwas anderes als diese sein.

In der vorhergehenden Handlung war das Ich produzierend, aber Produzierendes und Produziertes fielen in Eins zusammen, das Ich und sein Objekt waren eins und dasselbe. Wir suchen jetzt eine Handlung, in welcher das Ich sich als Produzierendes erkennen sollte. Wäre dies möglich, so würde von einem An-

geschauten gar nichts im Bewußtsein vorkommen. Aber die produktive Anschauung könnte, wenn sie erkannt würde, als solche nur im Gegensatz gegen die innere erkannt werden. Nun würde aber die innere selbst nicht anerkannt werden als innere, eben deswegen weil das Ich in dieser Handlung sonst nichts wäre als innere Anschauung, also könnte auch die äußere Anschauung nicht anerkannt werden als solche, und da sie nur als äußere Anschauung anerkennbar ist, überhaupt nicht anerkannt werden als Anschauung. Mithin würde von dieser ganzen Handlung im Bewußtsein nichts zurückbleiben als auf der einen Seite das Angeschaute (losgetrennt von der Anschauung), auf der andern das Ich als ideelle Tätigkeit, die aber jetzt innerer Sinn ist.

Im empirischen Bewußtsein kommt von einer äußern Anschauung als Akt schlechthin nichts vor, und darf nichts vorkommen, es ist aber eine sehr wichtige Untersuchung, wie in demselben das Objekt und der noch immer unbegrenzte und, wie z. B. in Entwerfung von Schemata usw., völlig freie innere Sinn nebeneinander bestehen können. — Ebensowenig als die äußere Anschauung als Akt kommt auch das Ding an sich im Bewußtsein vor, es ist, durch das sinnliche Objekt aus dem Bewußtsein verdrängt, bloß ideeller Erklärungsgrund des Bewußtseins, und liegt, wie das Handeln der Intelligenz selbst, für die Intelligenz jenseits des Bewußtseins. Als Erklärungsgrund braucht das Ding an sich nur eine Philosophie, die einige Stufen höher steht als das empirische Bewußtsein. Der Empirismus wird sich nie soweit versteigen. Kant hat durch das Ding an sich, das er in die Philosophie einführte, wenigstens den ersten Anstoß gegeben, der die Philosophie über das gemeine Bewußtsein hinaus führen konnte, und wenigstens angedeutet, daß der Grund des im Bewußtsein vorkommenden Objekts nicht selbst wieder im Bewußtsein liegen könne, nur daß er nicht einmal deutlich gedacht, geschweige denn erklärt hat, daß jener jenseits des Bewußtseins liegende Erklärungsgrund am Ende doch nur unsere eigne ideelle, zum Ding an sich nur hypostasierte Tätigkeit sei.

II.

Das Resultat der hypothetisch angenommenen Beziehung wäre das sinnliche Objekt (getrennt von der Anschauung als Akt) auf der einen Seite, und der innere Sinn auf der andern. Beides zusammen macht das Ich empfindend mit Bewußtsein. Denn was wir innern Sinn nennen, ist nichts anderes als das mit Bewußtsein Empfindende im Ich. Im ursprünglichen Akt der Empfindung war das Ich empfindend, ohne es für sich selbst zu sein, d. h. es war empfindend ohne Bewußtsein. Durch den eben abgeleiteten Akt, von welchem aber aus den angezeigten Gründen im Ich nichts zurückbleiben kann als das sinnliche Objekt auf der einen und der innere Sinn auf der andern Seite, zeigt es sich, daß das Ich durch die produktive Anschauung empfindend wird mit Bewußtsein.

Nach dem hinlänglich bekannten Gang der Transzendental-Philosophie muß also die Aufgabe, wie das Ich sich als produzierend erkenne, jetzt so bestimmt werden: wie das Ich sich als empfindend mit Bewußtsein zum Objekt werde. Oder, da Empfindung mit Bewußtsein und innerer Sinn dasselbe ist, wie das Ich auch als innerer Sinn sich zum Objekt werde.

Die ganze Folge der Untersuchung wird also jene eben (I.) abgeleitete Handlung der Beziehung zum Objekt haben und dieselbe begreiflich zu machen suchen müssen.

Es ist leicht folgendes einzusehen. Das Ich kann sich selbst als empfindend mit Bewußtsein nur dadurch unterscheiden, daß es das Objekt als das bloß Angeschaute, mithin Bewußtlose, sich selbst als dem Bewußten (mit Bewußtsein Empfindenden) entgegensetzt.

Nun ist das Objekt, transzendental angesehen, nichts anderes als die äußere oder produktive Anschauung selbst. Nur das Ich kann sich dieser Anschauung nicht als solcher bewußt werden. Das Objekt muß also dem innern Sinn ebenso entgegengesetzt sein, wie ihm der äußere Sinn entgegengesetzt war. Aber die Entgegensetzung beider Anschauungen, der innern und äußern, machte allein die zwischen beiden befindliche Grenze. Das Objekt ist also nur

Objekt, insofern es durch dieselbe Grenze begrenzt ist, durch welche innerer und äußerer Sinn geschieden waren, welche also jetzt nicht mehr Grenze des innern und äußern Sinns, sondern Grenze des mit Bewußtsein empfindenden Ichs und des völlig bewußtlosen Objekts ist.

Das Ich kann sich also das Objekt nicht entgegensetzen, ohne die Grenze als Grenze anzuerkennen. Wie ist denn nun die Grenze bestimmt worden? — Als zufällig in jeder Rücksicht, zufällig für das Ding, wie für das Ich. Inwiefern ist sie aber überhaupt Grenze für das Ich? Sie ist nicht etwa Grenze der Tätigkeit, sondern Grenze des Leidens im Ich, versteht sich des Leidens im realen und objektiven Ich. Die Passivität des Ichs wurde eben dadurch begrenzt, daß ihr Grund in ein Ding an sich gesetzt wurde, was notwendig selbst ein begrenztes war. Was aber Grenze für das Ding an sich (die ideelle Tätigkeit) ist, ist Grenze der Passivität des reellen Ichs, nicht seiner Aktivität, denn diese ist schon durch das Ding an sich selbst eingeschränkt.

Was die Grenze für das Ding sei, beantwortet sich nun von selbst. Ich und Ding sind sich so entgegengesetzt, daß, was Passivität im einen, Aktivität im andern ist. Ist also die Grenze Grenze der Passivität des Ichs, so ist sie notwendig Grenze der Aktivität des Dings, und nur insofern gemeinschaftliche Grenze beider.

Die Grenze kann also auch als Grenze nur anerkannt werden, wenn sie als Grenze der Aktivität des Dings anerkannt wird. Es fragt sich, wie dies zu denken sei.

Durch die Grenze soll die Aktivität des Dings eingeschränkt werden, und sie soll nicht etwa nur dem Ich, sondern ebenso auch dem Ding zufällig sein. Ist sie dem Ding zufällig, so muß das Ding ursprünglich und an und für sich unbegrenzte Tätigkeit sein. Daß also die Aktivität des Dings eingeschränkt wird, muß unerklärbar sein aus ihm selbst, also erklärbar nur aus einem Grund außer ihm.

Wo ist dieser Grund zu suchen? Im Ich? Allein diese Erklärung läßt sich auf dem gegenwärtigen Standpunkt gar nicht mehr machen. Daß das Ich unbewußt auch wieder Ursache dieser Begrenzung des Dings (der ideellen Tätigkeit) und dadurch seiner

eignen Passivität, d. h., wie sich bald zeigen wird, seiner besondern Begrenztheit, ist, kann das Ich selbst nicht wissen. Daß also die Aktivität des Dings, und dadurch mittelbar die Passivität des Ichs begrenzt ist, davon kann das Ich selbst den Grund in nichts suchen, als in etwas, das jetzt ganz außerhalb des Bewußtseins liegt, aber doch in den gegenwärtigen Moment des Bewußtseins mit eingreift. So gewiß also das Ich die Grenze anerkennen muß als Grenze, so gewiß muß es auch über die Grenze hinausgehen, und ihren Grund in etwas suchen, was jetzt nicht mehr ins Bewußtsein fällt. Dieses Unbekannte, was wir indes durch A bezeichnen wollen, liegt also notwendig jenseits des Produzierens vom gegenwärtigen Objekt, was wir durch B bezeichnen können. Indem also das Ich B produzierte, mußte A schon sein. Im gegenwärtigen Moment des Bewußtseins ist also an demselben nichts mehr zu ändern, es ist gleichsam aus der Hand des Ichs, denn es liegt jenseits seines gegenwärtigen Handelns, und ist für das Ich unveränderlich bestimmt. Ist A einmal gesetzt, so muß auch B gerade so und nicht anders gesetzt werden, als es nun eben gesetzt ist. Denn A enthält den Grund seiner bestimmten Begrenztheit.

Aber dieses Grunds A ist sich das Ich jetzt nicht mehr bewußt. Die bestimmte Begrenztheit von B wird also zwar für das Ich eine zufällige sein, weil es sich des Grunds derselben nicht bewußt ist, aber für uns, die wir um denselben wissen, eine notwendige. —

Zur Erläuterung noch folgende Bemerkung! — Daß B dieses bestimmte ist, soll seinen Grund in einem A haben, was jetzt ganz außerhalb des Bewußtseins liegt. Aber daß dieses A dieses bestimmte ist, hat vielleicht seinen Grund wieder in etwas anderem, das noch weiter zurück liegt, und so vielleicht ins Unendliche zurück, wenn wir nicht etwa auf einen allgemeinen Grund kommen, der die ganze Reihe bestimmt. Dieser allgemeine Grund kann nun nichts anderes sein, als was wir gleich zu Anfang die Begrenztheit in der Begrenztheit genannt haben, welche aber jetzt noch nicht vollständig abgeleitet, deren Grund aber, soviel wir schon hier einsehen können, einzig auf jener gemeinschaftlichen Grenze, der ideellen und reellen Tätigkeit, beruht. —

Soll das Ich die Grenze zwischen sich und dem Objekt anerkennen als zufällig, so muß es dieselbe anerkennen als bedingt durch etwas, das ganz außer dem gegenwärtigen Moment liegt. Es fühlt sich also zurückgetrieben auf einen Moment, dessen es sich nicht bewußt werden kann. Es fühlt sich zurückgetrieben, denn es kann nicht wirklich zurück. Es ist also im Ich ein Zustand des Nichtkönnens, ein Zustand des Zwangs. Was den Grund des bestimmten Begrenztseins von B enthält, ist schon realiter und unabhängig vom Ich vorhanden. Es wird also im Ich in bezug auf A nur ein ideelles Produzieren oder ein Reproduzieren stattfinden. Aber alles Reproduzieren ist frei, weil es eine ganz ideelle Tätigkeit ist. A muß zwar gerade so bestimmt sein, daß es den Grund des bestimmten Begrenztseins von B enthält, im Reproduzieren von A wird also das Ich zwar nicht material, aber doch formal frei sein. Dagegen war es im Produzieren von B weder materialiter noch formaliter frei, denn nachdem einmal A war, mußte es B gerade als ein so bestimmtes produzieren, und konnte an seiner Stelle nichts anderes produzieren. Das Ich ist also hier in einer und derselben Handlung zugleich formaliter frei und formaliter gezwungen. Eines ist durch das andere bedingt. Das Ich könnte sich in Ansehung von B nicht gezwungen fühlen, wenn es nicht zurückgehen könnte auf einen früheren Moment, wo B noch nicht war, wo es sich in Ansehung desselben frei fühlte. Aber umgekehrt auch, es würde sich nicht zurückgetrieben fühlen, wenn es sich nicht in dem gegenwärtigen gezwungen fühlte.

Der Zustand des Ichs im gegenwärtigen Moment ist also kurz dieser. Es fühlt sich zurückgetrieben auf einen Moment des Bewußtseins, in den es nicht zurückkehren kann. Die gemeinschaftliche Grenze des Ichs und des Objekts, der Grund der zweiten Begrenztheit, macht die Grenze des gegenwärtigen und eines vergangenen Moments. Das Gefühl dieses Zurückgetriebenwerdens auf einen Moment, in den es nicht realiter zurückkehren kann, ist das Gefühl der Gegenwart. Das Ich findet sich also im ersten Moment seines Bewußtseins schon in einer Gegenwart begriffen. Denn es kann das Objekt nicht sich entgegensetzen, ohne sich eingeschränkt und gleichsam kontrahiert zu fühlen auf

Einen Punkt. Dieses Gefühl ist kein anderes als was man durch das Selbstgefühl bezeichnet. Mit demselben fängt alles Bewußtsein an, und durch dasselbe setzt sich das Ich zuerst dem Objekt entgegen.

Im Selbstgefühl wird der innere Sinn, d. h. die mit Bewußtsein verbundene Empfindung sich selbst zum Objekt. Es ist eben deswegen von der Empfindung völlig verschieden, in welcher notwendig etwas vom Ich Verschiedenes vorkommt. In der vorhergehenden Handlung war das Ich innerer Sinn, aber ohne es für sich selbst zu sein.

Wie wird denn nun aber das Ich sich als innerer Sinn zum Objekt? Einzig und allein dadurch, daß ihm die Zeit (nicht die Zeit, insofern sie schon äußerlich angeschaut wird, sondern die Zeit als bloßer Punkt, als bloße Grenze) entsteht. Indem das Ich sich das Objekt entgegensetzt, entsteht ihm das Selbstgefühl, d. h. es wird sich als reine Intensität, als Tätigkeit, die nur nach einer Dimension sich expandieren kann, aber jetzt auf Einen Punkt zusammengezogen ist, zum Objekt, aber eben diese nur nach einer Dimension ausdehnbare Tätigkeit ist, wenn sie sich selbst Objekt wird, Zeit. Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das Ich selbst ist die Zeit in Tätigkeit gedacht.

Da nun das Ich in derselben Handlung sich das Objekt entgegensetzt, so wird ihm das Objekt als Negation aller Intensität, d. h. es wird ihm als reine Extensität erscheinen müssen.

Das Ich kann also das Objekt sich nicht entgegensetzen, ohne daß in ihm innere und äußere Anschauung sich trennen nicht nur, sondern auch als solche zum Objekt werden.

Nun ist aber die Anschauung, durch welche der innere Sinn sich zum Objekt wird, die Zeit (es ist hier aber von der reinen Zeit die Rede, d. h. von der Zeit in ihrer völligen Unabhängigkeit vom Raum), die Anschauung, wodurch der äußere Sinn sich zum Objekt wird, der Raum. Also kann das Ich sich das Objekt nicht entgegensetzen, ohne daß ihm auf der einen Seite durch die Zeit der innere, auf der andern durch den Raum der äußere Sinn zum Objekt werde.

III.

In der ersten Konstruktion des Objekts war innerer und äußerer Sinn zugleich begriffen. Das Objekt erscheint als reine Extensität, nur wenn der äußere Sinn dem Ich zum Objekt wird, weil es nämlich der innere Sinn selbst ist, welchem der äußere zum Objekt wird, also beide nicht mehr vereinigt sein können, welches aber in der ursprünglichen Konstruktion nicht der Fall war. Das Objekt ist also weder bloß innerer, noch bloß äußerer Sinn, sondern innerer und äußerer Sinn zugleich, so, daß beide wechselseitig durcheinander eingeschränkt werden.

Um also das Objekt als die Vereinigung der beiden Anschauungsarten genauer, als es bisher geschehen ist, zu bestimmen, müssen wir die entgegengesetzten Glieder der Synthesis strenger noch, als bisher geschehen, unterscheiden.

Was ist denn also innerer Sinn, und was ist äußerer, beide in ihrer Uneingeschränktheit gedacht?

Der innere Sinn ist nichts anderes als die in sich selbst zurückgetriebene Tätigkeit des Ichs. Denken wir uns den inneren Sinn als schlechthin uneingeschränkt durch den äußeren, so wird das Ich im höchsten Zustand des Gefühls seine ganze unbegrenzbare Tätigkeit gleichsam konzentriert sein auf einen einzigen Punkt. Denken wir uns dagegen den äußeren Sinn als uneingeschränkt durch den inneren, so wäre er absolute Negation aller Intensität, das Ich wäre ganz aufgelöst, es wäre kein Widerstand in ihm.

Der innere Sinn also in seiner Uneingeschränktheit gedacht wird repräsentiert durch den Punkt, durch die absolute Grenze, oder durch das Sinnbild der Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum. Denn die Zeit an und für sich gedacht ist nur die absolute Grenze, daher die Synthesis der Zeit mit dem Raum, die aber bis jetzt noch gar nicht abgeleitet ist, nur durch die Linie oder durch den expandierten Punkt ausgedrückt werden kann.

Das Entgegengesetzte des Punkts oder die absolute Extensität ist die Negation aller Intensität, der unendliche Raum, gleichsam das aufgelöste Ich.

Im Objekt selbst, d. h. im Produzieren, können also Raum und Zeit nur zugleich und ungetrennt voneinander entstehen. Beide sind sich entgegengesetzt, eben deswegen, weil sie einander wechselseitig einschränken. Beide für sich sind gleich unendlich, nur im entgegengesetzten Sinn. Die Zeit wird nur durch den Raum, der Raum nur durch die Zeit endlich. Eins wird durch das andere endlich, heißt, eins wird durch das andere bestimmt und gemessen. Daher das ursprünglichste Maß der Zeit der Raum, den ein gleichförmig bewegter Körper in ihr durchläuft, das ursprünglichste Maß des Raums die Zeit, welche ein gleichförmig bewegter Körper braucht ihn zu durchlaufen. Beide zeigen sich also als absolut unzertrennlich.

Nun ist aber der Raum nichts anderes als der zum Objekt werdende äußere Sinn, die Zeit nichts anderes als der zum Objekt werdende innere Sinn, was also von Raum und Zeit gilt, gilt auch von äußerem und innerem Sinn. Das Objekt ist äußerer Sinn, bestimmt durch inneren Sinn. Die Extensität ist also im Objekt nicht bloße Raumgröße, sondern Extensität bestimmt durch Intensität, mit Einem Wort das, was wir Kraft nennen. Denn die Intensität einer Kraft kann nur gemessen werden durch den Raum, in den sie sich ausbreiten kann, ohne $= 0$ zu werden. So wie umgekehrt dieser Raum wieder durch die Größe jener Kraft für den inneren Sinn bestimmt ist. Was also im Objekt dem inneren Sinn entspricht, ist die Intensität, was dem äußeren, die Extensität. Aber Intensität und Extensität sind wechselseitig durcheinander bestimmt. Das Objekt ist nichts anderes als fixierte, bloß gegenwärtige Zeit, aber die Zeit ist fixiert einzig und allein durch den Raum, der erfüllt ist, und die Raumerfüllung ist bestimmt einzig und allein durch die Zeitgröße, die selbst nicht im Raum, sondern extensione prior ist. Was also die Raumerfüllung bestimmt, hat eine bloße Existenz in der Zeit, was umgekehrt die Zeit fixiert, hat eine bloße Existenz im Raume. Nun ist aber dasjenige im Objekt, was eine bloße Existenz in der Zeit hat, eben das, wodurch das Objekt dem inneren Sinn angehört, und die Größe des Objekts für den inneren Sinn ist allein bestimmt durch

die gemeinschaftliche Grenze des inneren und äußeren Sinns, welche Grenze als schlechthin zufällig erscheint. Also wird dasjenige am Objekt, was dem inneren Sinn entspricht, oder was nur eine Größe in der Zeit hat, als das schlechthin Zufällige oder Akzidentelle erscheinen, dasjenige hingegen, was am Objekt dem äußeren Sinn entspricht, oder was eine Größe in dem Raume hat, wird als das Notwendige oder als das Substantielle erscheinen.

So wie also das Objekt Extensität und Intensität zugleich ist, ebenso ist es auch Substanz und Akzidens zugleich, beide sind in ihm unzertrennlich, und nur durch beide zusammen wird das Objekt vollendet.

Was am Objekt Substanz ist, hat nur eine Größe im Raum, was Akzidenz, nur eine Größe in der Zeit. Durch den erfüllten Raum wird die Zeit fixiert, durch die Größe in der Zeit wird der Raum auf bestimmte Art erfüllt.

Wenn wir nun mit diesem Resultat zurückgehen auf die Frage, von welcher diese Untersuchung ausgegangen ist, so ergibt sich folgendes. — Das Ich mußte das Objekt sich entgegensetzen, um es als Objekt anzuerkennen. Aber in dieser Entgegensetzung wurde dem Ich äußerer und innerer Sinn zum Objekt, d. h. für uns, die wir philosophieren, ließ sich im Ich Raum und Zeit, im Objekt Substanz und Akzidens unterscheiden. — Daß Substanz und Akzidens unterscheidbar waren, beruhte also bloß darauf, daß dem einen nur ein Sein in der Zeit, dem andern nur ein Sein in dem Raume zukommt. Nur durch das Akzidentelle der Anschauung ist das Ich auf die Zeit überhaupt eingeschränkt; denn die Substanz, da sie nur ein Sein im Raume hat, hat auch ein von der Zeit völlig unabhängiges Sein, und läßt die Intelligenz in Ansehung der Zeit völlig uneingeschränkt.

Da nun auf diese Art, und durch die im Vorhergehenden deduzierte Handlung des Ichs für den Philosophen im Ich Raum und Zeit, im Objekt Substanz und Akzidens unterscheidbar geworden sind, so fragt sich jetzt, der bekannten Methode gemäß, wie auch dem Ich selbst Raum und Zeit, und dadurch Substanz und Akzidens unterscheidbar werden.

Die Zeit ist nur der sich zum Objekt werdende innere Sinn, der Raum der ihm zum Objekt werdende äußere Sinn. Sollen also beide wieder zum Objekt werden, so kann dies nur durch ein potenziertes Anschauen, d. h. durch ein produktives, geschehen. Beide sind Anschauungen des Ichs, die dem Ich nur dadurch wieder zum Objekt werden können, daß sie aus dem Ich herauskommen. Was heißt denn nun außer dem Ich? — Das Ich ist im gegenwärtigen Moment bloß innerer Sinn. Außer dem Ich also ist, was nur für den äußeren Sinn ist. Beide, Raum und Zeit, können dem Ich also nur durch Produktion zum Objekt werden, d. h., weil das Ich aufgehört hat zu produzieren (denn es ist jetzt nur innerer Sinn), dadurch, daß das Ich jetzt aufs neue produziert. — Nun sind aber in jedem Produzieren Raum und Zeit ebenso wie innerer und äußerer Sinn synthetisch vereinigt. Also wäre auch durch dieses zweite Produzieren nichts gewonnen, wir stünden mit demselben wieder eben da, wo wir mit dem ersten standen, wenn nicht etwa dieses zweite Produzieren dem ersten entgegengesetzt wäre, so daß es dem Ich unmittelbar durch die Entgegensetzung gegen das erste zum Objekt würde. — Daß aber das zweite dem ersten entgegengesetzt, ist nur dann zu denken, wenn etwa das erste das Einschränkende des zweiten ist. — Daß also das Ich überhaupt fortführe zu produzieren, davon könnte auf keinen Fall der Grund im ersten Produzieren, denn dieses ist nur das Einschränkende des zweiten, und setzt ein Einzuschränkendes oder das Materiale des Einschränkens schon voraus, sondern es müßte in der eignen Unendlichkeit des Ichs liegen.

Es könnte also nicht davon, daß das Ich überhaupt von der gegenwärtigen Produktion zu einer folgenden übergeht, sondern nur davon, daß das folgende Objekt mit dieser bestimmten Begrenztheit produziert wird, der Grund im ersten Produzieren liegen. Mit Einem Wort, nur das Akzidentelle des zweiten Produzierens könnte durch das erste bestimmt sein. Wir bezeichnen das erste Produzieren durch B, das zweite durch C. Enthält nun B nur den Grund des Akzidentellen in C, so kann es auch nur ein Akziden-

telles in B sein, wodurch das in C bestimmt ist. Denn daß C durch B auf diese bestimmte Art begrenzt ist, ist nur dadurch möglich, daß B selbst auf bestimmte Art begrenzt ist, d. h. nur vermöge dessen, was in ihm selbst akzidentell ist.

Um die Untersuchung zu erleichtern, und damit man sogleich sehe, wohin sie zielt, bemerken wir, daß wir uns der Deduktion des Kausalitätsverhältnisses nähern. Da dies eben ein Punkt ist, von welchem aus sich leichter als von vielen andern in die Art, wie im transzendentalen Idealismus die Kategorien deduziert werden, eindringen läßt, so möge es uns erlaubt sein, eine allgemeine Reflexion über unser Verfahren vorauszuschicken.

Wir deduzieren das Kausalitätsverhältnis als die notwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Objekt als Objekt anerkennen kann. Wäre die Vorstellung in der Intelligenz überhaupt stehend, bliebe die Zeit fixiert, so wäre in der Intelligenz nicht nur keine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen (dies versteht sich von selbst), sondern auch nicht einmal das gegenwärtige Objekt würde als gegenwärtig anerkannt.

Die Sukzession im Kausalitätsverhältnisse ist eine notwendige. Es ist überhaupt ursprünglich keine willkürliche Sukzession in den Vorstellungen denkbar. Die Willkür, welche z. B. bei der Auffassung der einzelnen Teile eines Ganzen als eines organischen oder eines Kunstprodukts stattfindet, ist zuletzt selbst in einem Kausalitätsverhältnisse gegründet. Ich gehe aus, von welchem Teil des ersteren ich wolle, so werde ich immer vom einen auf den andern, und von diesem auf jenen zurückgetrieben, weil im Organischen alles wechselseitig Ursache und Wirkung ist. So ist es freilich beim Kunstprodukt nicht, hier ist kein Teil Ursache des andern, aber doch setzt einer den andern voraus im produktiven Verstande des Künstlers. So ist es überall, wo sonst die Sukzession in den Vorstellungen willkürlich scheint, z. B. in der Auffassung der einzelnen Teile der anorgischen Natur, in welcher gleichfalls eine allgemeine Wechselwirkung aller Teile ist.

Alle Kategorien sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objekte selbst entstehen. Es gibt für die Intelligenz kein Ob-

jekt, wenn es kein Kausalitätsverhältnis gibt, und dieses Verhältnis ist eben deswegen von den Objekten unzertrennlich. Wenn geurteilt wird, A sei die Ursache von B, so heißt dies so viel: die Sukzession, die zwischen beiden stattfindet, findet nicht nur in meinen Gedanken, sondern in den Objekten selbst statt. Weder A noch B könnten überhaupt sein, wenn sie nicht in diesem Verhältnis wären. Hier ist also nicht nur eine Sukzession überhaupt, sondern eine Sukzession, die Bedingung der Objekte selbst ist. Was kann denn nun im Idealismus unter jenem Gegensatz zwischen dem was bloß in Gedanken und dem was in den Objekten selbst ist verstanden werden? Die Sukzession ist eine objektive, heißt idealistisch so viel als: ihr Grund liegt nicht in meinem freien und bewußten Denken, sondern in meinem bewußtlosen Produzieren. Der Grund jener Sukzession liegt nicht in uns, heißt so viel: wir sind uns dieser Sukzession nicht bewußt, ehe sie geschieht, sondern ihr Geschehen und das Bewußtwerden derselben ist eins und dasselbe. Die Sukzession muß uns als unzertrennlich von den Erscheinungen, so wie diese Erscheinungen als unzertrennlich von jener Sukzession vorkommen. Für die Erfahrung gibt es demnach dasselbe Resultat, ob die Sukzession an die Dinge, oder ob die Dinge an die Sukzession gefesselt sind. Nur daß beide überhaupt unzertrennlich sind, ist das Urteil des gemeinen Verstandes. Es ist also in der Tat höchst ungereimt, die Sukzession durch das Handeln der Intelligenz, die Objekte dagegen unabhängig von derselben entstehen zu lassen. Wenigstens sollte man beide, die Sukzession wie die Objekte, für gleich unabhängig von den Vorstellungen ausgeben.

Wir kehren in den Zusammenhang zurück. Wir haben jetzt zwei Objekte B und C. Was war denn nun B? Es war Substanz und Akzidens unzertrennlich vereinigt. Insofern es Substanz ist, ist es nichts anderes als die fixierte Zeit selbst; denn dadurch, daß uns die Zeit fixiert wird, entsteht uns die Substanz, und umgekehrt. Wenn es also auch eine Aufeinanderfolge in der Zeit gibt, so muß die Substanz selbst wieder das in der Zeit Beharrende sein. Diesem nach kann die Substanz auch weder entstehen noch vergehen. Sie kann nicht entstehen; denn man setze etwas als entstehend, so muß ein Moment vorhergegangen sein,

in welchem es noch nicht war, jener Moment mußte aber selbst fixiert werden, also mußte in jenem Moment selbst etwas Beharrendes sein. Also ist das jetzt Entstehende nur eine Bestimmung des Beharrenden, nicht das Beharrende selbst, welches immer dasselbe ist. Die Substanz kann ebensowenig vergehen; denn indem etwas vergeht, muß selbst etwas Beharrendes zurückbleiben, durch welches der Moment des Vergehens fixiert wird. Also war das, was verging, nicht das Beharrende selbst, sondern nur eine Bestimmung des Beharrenden.

Wenn also kein Objekt das andere der Substanz nach hervorbringen oder vernichten kann, so wird auch nur das Akzidentelle des folgenden Objekts bestimmt sein können durch das Vorhergehende, und umgekehrt nur das Akzidentelle des letzteren wird das sein können, wodurch das Akzidentelle des ersten bestimmt ist.

Dadurch nun, daß B ein Akzidentelles in C bestimmt, trennt sich im Objekt Substanz und Akzidens, die Substanz beharrt, während die Akzidenzen wechseln — der Raum ruht, während die Zeit verfließt, beide werden also dem Ich als getrennt zum Objekt. Aber eben dadurch sieht sich auch das Ich in einen neuen Zustand, nämlich in den der unwillkürlichen Sukzession der Vorstellungen versetzt, und dieser Zustand ist es jetzt, auf welchen die Reflexion sich richten muß.

„Das Akzidentelle von B enthält den Grund eines Akzidentellen in C". — Dies ist abermals nur uns bekannt, die wir dem Ich zusehen. Nun muß aber auch die Intelligenz selbst das Akzidentelle von B als den Grund von dem in C anerkennen, dies aber ist nicht möglich, ohne daß beide B und C in einer und derselben Handlung sich entgegengesetzt, und wieder aufeinander bezogen werden. Daß sich beide entgegengesetzt werden, ist offenbar, denn B wird durch C verdrängt aus dem Bewußtsein, und tritt in den vergangenen Moment zurück, B ist Ursache, C Wirkung, B das Einschränkende, C das Eingeschränkte. Wie aber beide aufeinander bezogen werden können, ist nicht zu begreifen, da das Ich jetzt nichts anderes ist als eine Sukzession von ursprünglichen Vorstellungen, deren eine die andere verdrängt. (Durch

denselben Grund, durch welchen das Ich von B auf C, wird es auch von C auf D usf. getrieben werden.) Nun wurde freilich festgesetzt, nur Akzidenzen können entstehen und vergehen, nicht Substanzen. Aber was ist denn die Substanz? Sie ist selbst nur die fixierte Zeit. Also können auch die Substanzen nicht bleiben (es versteht sich für das Ich; denn die Frage, wie die Substanzen etwa für sich beharren mögen, hat gar keinen Sinn); denn die Zeit ist jetzt überhaupt nicht fixiert, sondern fließend (gleichfalls nicht an sich, sondern nur für das Ich), die Substanzen können also nicht fixiert werden, weil das Ich selbst nicht fixiert ist, denn das Ich ist jetzt nichts als diese Sukzession selbst. —

Dieser Zustand der Intelligenz, in welchem sie nur Sukzession von Vorstellungen ist, ist übrigens ein bloß intermediärer Zustand, den nur der Philosoph in ihr annimmt, weil sie notwendig durch diesen Zustand hindurch zu dem folgenden gelangt. —

Gleichwohl müssen die Substanzen bleiben, wenn eine Entgegensetzung zwischen C und B möglich sein soll. Es ist aber unmöglich, daß die Sukzession fixiert werde, wenn nicht eben dadurch, daß entgegengesetzte Richtungen in sie kommen. Die Sukzession hat nur Eine Richtung. Diese Eine Richtung von der Sukzession abstrahiert macht eben die Zeit, die äußerlich angeschaut nur Eine Dimension hat.

Aber entgegengesetzte Richtungen könnten in die Sukzession nur dadurch kommen, daß das Ich, indem es von B auf C getrieben wird, zugleich wieder auf B zurückgetrieben wird; denn alsdann werden die entgegengesetzten Richtungen sich aufheben, die Sukzession wird fixiert, und eben dadurch auch die Substanzen. Nun kann aber das Ich von C auf B zurückgetrieben werden ohne Zweifel nur auf dieselbe Art, auf welche es von B auf C getrieben wurde. Nämlich ebenso, wie B den Grund einer Bestimmung in C enthielte, müßte C hinwiederum den Grund einer Bestimmung in B enthalten. Nun kann aber diese Bestimmung in B nicht gewesen sein, ehe C war; denn das Akzidentelle von C soll ja den Grund davon enthalten, C aber entsteht dem Ich als dieses Bestimmte erst im gegenwärtigen Moment, C als Sub-

stanz mag etwa vorher schon gewesen sein, aber davon weiß das Ich jetzt nichts, es entsteht ihm überhaupt erst, indem es ihm als dieses Bestimmte entsteht, also müßte auch jene Bestimmung in B, deren Grund C enthalten soll, erst in diesem Moment entstehen. Also in einem und demselben unteilbaren Moment, in welchem C durch B bestimmt wird, müßte hinwiederum auch B durch C bestimmt werden. Nun sind sich aber B und C im Bewußtsein entgegengesetzt worden, also muß notwendig ein Setzen in C ein Nichtsetzen in B sein, und umgekehrt, so daß, die Bestimmung von C durch B als positiv angenommen, die von B durch C als die negative von jener gesetzt werden muß.

Es braucht kaum erinnert zu werden, daß wir durch das Bisherige alle Bestimmungen des Verhältnisses der Wechselwirkung abgeleitet haben. Es ist überhaupt kein Kausalitätsverhältnis konstruierbar ohne Wechselwirkung, denn es ist keine Beziehung der Wirkung auf die Ursache möglich, d. h. die oben geforderte Entgegensetzung ist unmöglich, wenn nicht die Substanzen als Substrate des Verhältnisses durcheinander fixiert werden. Aber sie können nicht fixiert werden, als wenn das Kausalitätsverhältnis ein wechselseitiges ist. Denn stehen die Substanzen nicht in Wechselwirkung, so können zwar allerdings beide ins Bewußtsein gesetzt werden, aber nur so, daß die eine gesetzt wird, wenn die andere nicht gesetzt wird, und umgekehrt, nicht aber, daß in demselben unteilbaren Moment, in welchem die eine gesetzt wird, auch die andere gesetzt werde, welches notwendig ist, wenn das Ich beide als im Kausalitätsverhältnis stehend anerkennen soll. Dies, daß beide, nicht jetzt die eine, und dann die andere, sondern daß beide zugleich gesetzt werden, läßt sich nur dann denken, wenn beide durcheinander gesetzt werden, d. h. wenn jede Grund einer Bestimmung in der andern ist, welche der in sie selbst gesetzten proportional und entgegengesetzt ist, d. h. wenn beide miteinander in Wechselwirkung stehen.

Durch die Wechselwirkung wird die Sukzession fixiert, es wird Gegenwart, und dadurch jenes Zugleichsein von Substanz und Akzidens im Objekt wieder hergestellt, B und C sind beide

zugleich Ursache und Wirkung. Als Ursache ist jedes Substanz, denn es kann als Ursache erkannt werden nur insofern es als beharrend angeschaut wird, als Wirkung ist es Akzidens. Durch die Wechselwirkung werden also Substanz und Akzidens wieder synthetisch vereinigt. Die Möglichkeit das Objekt anzuerkennen als solches ist daher für das Ich durch die Notwendigkeit der Sukzession und der Wechselwirkung bedingt, deren jene die Gegenwart aufhebt (damit das Ich über das Objekt hinausgehen könne), diese aber sie wiederherstellt.

Daß B und C, welche dadurch, daß sie in einem und demselben Moment wechselseitig Grund von Bestimmungen ineinander sind, auch außer diesem Moment zugleich seien, ist damit noch nicht abgeleitet. Für die Intelligenz selbst gilt jenes Zugleichsein nur einen Moment, denn da die Intelligenz fortwährend produziert, und bis jetzt kein Grund gegeben ist, durch welchen das Produzieren selbst wieder begrenzt würde, so wird sie auch immer wieder in den Strom der Sukzession fortgerissen werden. Wie also die Intelligenz dazu komme, ein Zugleichsein aller Substanzen in der Welt, d. h. eine allgemeine Wechselwirkung anzunehmen, ist damit noch nicht erklärt.

Mit der Wechselwirkung zugleich ist auch der Begriff der Koexistenz abgeleitet. Alles Zugleichsein ist nur durch ein Handeln der Intelligenz, und die Koexistenz ist nur Bedingung der ursprünglichen Sukzession unserer Vorstellungen. Die Substanzen sind nichts von der Koexistenz Verschiedenes. Die Substanzen werden als Substanzen fixiert, heißt: es wird Koexistenz gesetzt, und umgekehrt, Koexistenz ist nichts anderes als ein wechselseitiges Fixieren der Substanzen durcheinander. Wird nun dieses Handeln der Intelligenz ideell, d. h. mit Bewußtsein, reproduziert, so entsteht mir dadurch der Raum als bloße Form der Koexistenz oder des Zugleichseins. Überhaupt wird erst durch die Kategorie der Wechselwirkung der Raum Form der Koexistenz, in der Kategorie der Substanz kommt er nur als Form der Extensität vor. Der Raum ist also nichts anderes als ein Handeln der Intelligenz. Wir können den Raum als die angehaltene Zeit, die Zeit dagegen als den fließenden Raum definieren. Im Raum für sich betrachtet

ist alles nur nebeneinander, wie in der objektiv gewordenen Zeit alles nacheinander ist. Beide, Raum und Zeit, können also nur in der Sukzession als solche Objekt werden, weil in derselben der Raum ruht, während die Zeit verfließt. Synthetisch vereinigt zeigen sich beide, der Raum und die objektiv gewordene Zeit, in der Wechselwirkung. Das Zugleichsein eben ist diese Vereinigung, das Nebeneinandersein im Raum verwandelt sich, wenn die Bestimmung der Zeit hinzukommt, in ein Zugleichsein. Ebenso das Nacheinandersein in der Zeit, wenn die Bestimmung des Raums hinzukommt. — In der Zeit allein ist ursprünglich Richtung, obgleich der Punkt, der ihr Richtung gibt, in der Unendlichkeit liegt; aber eben deswegen, weil die Zeit ursprünglich Richtung hat, wird in ihr auch nur Eine Richtung unterschieden. Im Raum ist ursprünglich keine Richtung, denn alle Richtungen heben sich in ihm gegenseitig auf, er ist als ideelles Substrat aller Sukzession selbst absolute Ruhe, absoluter Mangel der Intensität, und insofern Nichts. — Was die Philosophen von jeher in Ansehung des Raums zweifelhaft gemacht hat, ist eben, daß er alle Prädikate des Nichts hat, und doch nicht für Nichts geachtet werden kann. — Eben deswegen, weil im Raum ursprünglich keine Richtung ist, sind, wenn einmal Richtung in ihn kommt, alle Richtungen in ihm. Nun gibt es aber vermöge des bloßen Kausalitätsverhältnisses nur Eine Richtung, ich kann nur von A auf B, nicht hinwiederum von B auf A kommen, und erst vermöge der Kategorie der Wechselwirkung werden alle Richtungen gleich möglich.

Die bisherigen Untersuchungen enthalten die vollständige Deduktion der Kategorien der Relation, und da es ursprünglich keine andern als diese gibt, die Deduktion aller Kategorien, nicht für die Intelligenz selbst (denn wie diese dazu komme sie als solche anzuerkennen, kann erst in der folgenden Epoche erklärt werden), wohl aber für den Philosophen. Wenn man die Tafel der Kategorien bei Kant betrachtet, so findet man, daß immer die beiden ersten jeder Klasse sich entgegengesetzt sind, und daß die dritte die Vereinigung von beiden ist. — Durch das Verhältnis von Substanz und Akzidens z. B. ist nur Ein Objekt bestimmt, durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist eine Mehrheit von Ob-

jekten bestimmt, durch die Wechselwirkung werden auch diese wieder zu Einem Objekt vereinigt. — Im ersten Verhältnis ist etwas als vereinigt gesetzt, das im zweiten wieder aufgehoben, und erst im dritten wieder synthetisch verbunden ist. Ferner die beiden ersten Kategorien sind nur ideelle Faktoren, und nur die dritte aus beiden das Reelle. Es kann also im ursprünglichen Bewußtsein, oder in der Intelligenz selbst, insofern sie im Mechanismus des Vorstellens begriffen ist, weder das einzelne Objekt als Substanz und Akzidens, noch auch ein reines Kausalitätsverhältnis (in welchem nämlich Sukzession nach Einer Richtung wäre) vorkommen, sondern die Kategorie der Wechselwirkung ist diejenige, wodurch erst das Objekt für das Ich zugleich Substanz und Akzidens und Ursache und Wirkung wird. Insofern das Objekt Synthesis des inneren und äußeren Sinns ist, steht es notwendig mit einem vergangenen und folgenden Moment in Berührung. Im Kausalitätsverhältnis wird jene Synthesis aufgehoben, indem die Substanzen für den äußeren Sinn beharren, während die Akzidenzen vor dem inneren vorübergehen. Aber das Kausalitätsverhältnis kann selbst als solches nicht anerkannt werden, ohne daß beide Substanzen, die darin begriffen sind, wieder zu Einer verbunden werden, und so geht diese Synthesis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Substanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit sich selbst in Wechselwirkung ist.

Mit dieser absoluten Synthesis würde alle unwillkürliche Sukzession der Vorstellungen fixiert. Da wir aber bis jetzt keinen Grund einsehen, wie das Ich je ganz aus der Sukzession heraustreten solle, und da wir nur relative Synthesen, nicht aber die absolute, begreifen, so sehen wir zum voraus, daß die Vorstellung der Natur als der absoluten Totalität, worin alle Gegensätze aufgehoben und alle Sukzession von Ursachen und Wirkungen zu einem absoluten Organismus vereinigt ist, nicht durch den ursprünglichen Mechanismus des Vorstellens, der sie nur von Objekt zu Objekt fortführt, und innerhalb dessen alle Synthesis bloß relativ ist, sondern nur durch einen f r e i e n Akt der Intelligenz möglich ist, den wir aber bis jetzt selbst nicht begreifen.

Wir haben im Verlauf der gegenwärtigen Untersuchung mit Absicht mehrere einzelne Punkte unerörtert gelassen, um den Zusammenhang der Deduktion weniger zu unterbrechen, es ist aber jetzt nötig, unsere Aufmerksamkeit darauf zu wenden. So ist z. B. bis jetzt nur vorausgesetzt worden, es liege in der Intelligenz selbst der Grund eines fortwährenden Produzierens. Denn daß das Ich überhaupt fortfuhr zu produzieren, davon konnte der Grund nicht im ersten Produzieren, sondern er mußte in der Intelligenz überhaupt liegen. Dieser Grund muß schon in unseren früheren Grundsätzen enthalten sein.

Das Ich ist weder ursprünglich produktiv, noch ist es auch produktiv mit Willkür. Es ist ein ursprünglicher Gegensatz, wodurch das Wesen und die Natur der Intelligenz konstituiert wird. Nun ist aber das Ich ursprünglich reine und absolute Identität, in welche es beständig zurückzukehren suchen muß, aber die Rückkehr in diese Identität ist an die ursprüngliche Duplizität, als an eine nie völlig aufgehobene Bedingung, gefesselt. Sobald nun die Bedingung des Produzierens, Duplizität, gegeben ist, muß das Ich produzieren, und ist, so gewiß es eine ursprüngliche Identität ist, gezwungen, zu produzieren. Wenn also im Ich ein fortwährendes Produzieren ist, so ist dies nur dadurch möglich, daß die Bedingung alles Produzierens, jener ursprüngliche Streit entgegengesetzter Tätigkeiten, im Ich ins Unendliche wiederhergestellt wird. Nun sollte aber dieser Streit in der produktiven Anschauung enden. Aber wird er wirklich geendet, so geht die Intelligenz ganz und gar ins Objekt über, es ist ein Objekt, aber keine Intelligenz. Die Intelligenz ist nur Intelligenz, solange jener Streit dauert; sobald er geendet ist, ist sie nicht mehr Intelligenz, sondern Materie, Objekt. So gewiß also alles Wissen überhaupt auf jenem Gegensatz der Intelligenz und des Objekts beruht, so gewiß kann jener Gegensatz in keinem einzelnen Objekt sich aufheben. Wie es denn doch zu einem endlichen Objekt komme, läßt sich schlechterdings nicht erklären, wenn nicht jedes Objekt nur scheinbar einzeln ist und bloß als Teil eines unendlichen Ganzen produziert werden kann. Daß aber der Gegensatz nur in einem unendlichen Objekt sich aufhebe, läßt sich nur dann denken, wenn er selbst ein unendlicher ist,

so daß immer nur vermittelnde Glieder der Synthesis möglich sind, niemals aber die beiden äußersten Faktoren jenes Gegensatzes ineinander übergehen können.

Aber läßt sich denn nicht wirklich auch aufweisen, daß jener Gegensatz unendlich sein muß, da der Streit der beiden Tätigkeiten, auf welchem er beruht, notwendig ewig ist? Die Intelligenz kann nie ins Unendliche sich ausbreiten, denn daran wird sie verhindert durch ihr Streben in sich zurückzukehren. Sie kann aber ebensowenig absolut in sich selbst zurückkehren, denn daran verhindert sie jene Tendenz das Unendliche zu sein. Es ist also hier keine Vermittlung möglich, und alle Synthesis ist nur eine relative.

Will man aber, daß der Mechanismus des Produzierens genauer bestimmt werde, so werden wir ihn nur auf folgende Art denken können. In der Unmöglichkeit den absoluten Gegensatz aufzuheben auf der einen, und der Notwendigkeit ihn aufzuheben auf der andern Seite, wird ein Produkt entstehen, aber in diesem Produkt kann der Gegensatz nicht absolut, sondern nur zum Teil aufgehoben sein; außerhalb des Gegensatzes, der durch dieses Produkt aufgehoben ist, wird ein noch unaufgehobener liegen, welcher in einem zweiten Produkt abermals aufgehoben werden kann. So wird also jedes Produkt, das entsteht, dadurch, daß es den unendlichen Gegensatz nur zum Teil aufhebt, Bedingung eines folgenden Produkts, welches, weil es abermals den Gegensatz nur zum Teil aufhebt, Bedingung eines dritten wird. Alle diese Produkte werden eins dem andern, und zuletzt alle dem ersten untergeordnet sein, weil jedes vorhergehende Produkt den Gegensatz unterhält, der Bedingung des folgenden ist. Wenn wir überlegen, daß die der produktiven Tätigkeit entsprechende Kraft die eigentlich synthetische der Natur, oder die Schwerkraft ist, so werden wir uns überzeugen, daß diese Unterordnung keine andere als die Unterordnung von Weltkörpern unter Weltkörpern ist, welche im Universum statthat, dergestalt, daß die Organisation desselben in Systeme, wo eins durch das andere in seinem Sein erhalten wird, nichts anderes als eine Organisation der Intelligenz selbst ist, die durch alle diese Produkte hindurch immer nur den absoluten Gleichgewichtspunkt

mit sich selbst sucht, welcher Punkt aber in der Unendlichkeit liegt.

Nun verwickelt uns aber eben diese Erklärung des Mechanismus im Produzieren der Intelligenz unmittelbar in eine neue Schwierigkeit. Alles empirische Bewußtsein fängt an mit einem gegenwärtigen Objekt, und mit dem ersten Bewußtsein schon sieht sich die Intelligenz in einer bestimmten Sukzession von Vorstellungen begriffen. Nun ist aber das einzelne Objekt nur als Teil eines Universums möglich, und die Sukzession vermöge des Kausalitätsverhältnisses setzt selbst schon nicht nur eine Mehrheit von Substanzen, sondern eine Wechselwirkung oder ein dynamisches Zugleichsein aller Substanzen voraus. Der Widerspruch ist also der, daß die Intelligenz, insofern sie ihrer bewußt wird, nur an einem bestimmten Punkte der Sukzessionsreihe eingreifen kann, daß sie also eine Totalität von Substanzen, und eine allgemeine Wechselwirkung der Substanzen als Bedingungen einer möglichen Sukzession unabhängig von sich schon voraussetzen muß, indem sie ihrer bewußt wird.

Dieser Widerspruch ist schlechthin nur aufzulösen durch Unterscheidung der absoluten und der endlichen Intelligenz, und dient zugleich als ein neuer Beweis, daß wir, ohne es zu wissen, das Ich mit dem Produzieren schon auch in die zweite, oder in die bestimmte Begrenztheit versetzt hatten. Die genauere Auseinandersetzung dieses Verhältnisses ist folgende.

Daß ein Universum, d. h. eine allgemeine Wechselwirkung der Substanzen überhaupt ist, ist notwendig, wenn das Ich überhaupt ursprünglich beschränkt ist. Vermöge dieser ursprünglichen Beschränktheit, oder, was dasselbe ist, vermöge des ursprünglichen Streits des Selbstbewußtseins, entsteht dem Ich das Universum, nicht allmählich, sondern durch Eine absolute Synthesis. Aber diese ursprüngliche oder erste Beschränktheit, welche aus dem Selbstbewußtsein allerdings erklärbar ist, erklärt mir die aus dem Selbstbewußtsein nicht mehr, insofern also überhaupt nicht erklärbare, besondere Beschränktheit nicht. Die besondere, oder wie wir sie in der Folge auch nennen werden, die zweite Beschränktheit ist eben diejenige, vermöge welcher die Intelli-

genz gleich im ersten Anfang des empirischen Bewußtseins sich erscheinen muß als in einer Gegenwart, in einem bestimmten Moment der Zeitreihe begriffen. Was nun in dieser Reihe der zweiten Beschränktheit vorkommt, ist durch die erste alles schon gesetzt, nur mit dem Unterschied, daß durch diese alles zugleich gesetzt ist, und die absolute Synthesis dem Ich nicht durch Zusammenhang aus Teilen, sondern als ein Ganzes entsteht; anstatt daß im empirischen Bewußtsein jenes Ganze nur durch allmähliche Synthesis der Teile, also nur durch sukzessive Vorstellungen erzeugt werden kann. Insofern nun die Intelligenz nicht in der Zeit, sondern ewig ist, ist sie nichts anderes als jene absolute Synthesis selbst, und insofern hat sie weder angefangen noch kann sie aufhören zu produzieren; insofern sie aber begrenzt ist, kann sie auch nur als an einem bestimmten Punkt eingreifend in die Sukzessionsreihe erscheinen. Nicht etwa, als ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verschieden, und etwa außer der endlichen Intelligenz eine unendliche wäre. Denn nehme ich die besondere Beschränktheit der endlichen hinweg, so ist sie die absolute Intelligenz selbst. Setze ich diese Beschränktheit, so ist die absolute eben dadurch als absolut aufgehoben, und es ist jetzt nur eine endliche Intelligenz. Auch ist das Verhältnis nicht so vorzustellen, als ob die absolute Synthesis und jenes Eingreifen an einem bestimmten Punkte ihrer Evolution zwei verschiedene Handlungen wären, vielmehr in einer und derselben ursprünglichen Handlung entsteht der Intelligenz zugleich das Universum und der bestimmte Punkt der Evolution, an welchen ihr empirisches Bewußtsein geknüpft ist, oder kürzer, durch einen und denselben Akt entsteht der Intelligenz die erste und die zweite Beschränktheit, welche letztere nur deswegen als unbegreiflich erscheint, weil sie mit der ersten zugleich gesetzt wird, ohne daß sie doch ihrer Bestimmtheit nach aus ihr abgeleitet werden könnte. Diese Bestimmtheit wird also als das schlechthin und in jeder Rücksicht Zufällige erscheinen, was der Idealist nur aus einem absoluten Handeln der Intelligenz, der Realist hingegen aus dem, was er Verhängnis oder Schicksal nennt, erklären kann. Es ist aber leicht einzusehen, warum der Intelligenz der Punkt, von welchem ihr Bewußtsein anfängt, er-

scheinen muß als völlig ohne ihr Zutun bestimmt; denn eben deswegen, weil an diesem Punkte erst das Bewußtsein, und mit ihm die Freiheit entsteht, muß das, was jenseits dieses Punkts liegt, als völlig unabhängig von der Freiheit erscheinen.

Wir sind jetzt in der Geschichte der Intelligenz so weit vorgerückt, daß wir sie bereits eingeschränkt haben auf eine bestimmte Sukzessionsreihe, in welche ihr Bewußtsein nur an einem bestimmten Punkte eingreifen kann. Unsere eben angestellte Untersuchung betraf nur die Frage, wie sie in diese Sukzession habe hereinkommen können; da wir nun gefunden haben, daß der Intelligenz zugleich mit der ersten auch die zweite Beschränktheit entstehen muß, so sehen wir hintennach, daß wir sie im ersten Ansatz zum Bewußtsein nicht anders finden konnten, als wir sie wirklich fanden, nämlich als begriffen in einer bestimmten Sukzessionsreihe. Die eigentliche Aufgabe der Transzendental-Philosophie ist durch diese Untersuchungen um vieles heller geworden. Jeder kann sich selbst als den Gegenstand dieser Untersuchungen betrachten. Aber um sich selbst zu erklären, muß er erst alle Individualität in sich aufgehoben haben, denn diese eben ist es, welche erklärt werden soll. Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, so bleibt nichts zurück als die absolute Intelligenz. Werden auch die Schranken der Intelligenz wieder aufgehoben, so bleibt nichts zurück als das absolute Ich. Die Aufgabe ist nun eben diese: wie aus einem Handeln des absoluten Ichs die absolute Intelligenz, und wie wiederum aus einem Handeln der absoluten Intelligenz das ganze System der Beschränktheit, welche meine Individualität konstituiert, sich erklären lasse. Wenn nun aber alle Schranken aus der Intelligenz hinweggenommen sind, was bleibt denn noch als Erklärungsgrund eines bestimmten Handelns übrig? Ich bemerke, daß, wenn ich aus dem Ich auch alle Individualität, und selbst die Schranken, kraft welcher es Intelligenz ist, hinwegnehme, ich doch den Grundcharakter des Ichs, daß es sich selbst zugleich Subjekt und Objekt ist, nicht aufheben konnte. Also ist das Ich an sich und seiner Natur nach, noch ehe es auf besondere

Weise beschränkt wird, bloß dadurch, daß es sich selbst Objekt ist, ursprünglich eingeschränkt in seinem Handeln. Aus dieser ersten oder ursprünglichen Eingeschränktheit seines Handelns entsteht dem Ich unmittelbar die absolute Synthesis jenes unendlichen Streits, welcher der Grund jener Eingeschränktheit ist. Bliebe nun die Intelligenz Eins mit der absoluten Synthesis, so würde zwar ein Universum, aber es würde keine Intelligenz sein. Soll eine Intelligenz sein, so muß sie aus jener Synthesis heraustreten können, um sie mit Bewußtsein wieder zu erzeugen; aber dies ist abermals unmöglich, ohne daß in jene erste Beschränktheit eine besondere oder zweite kommt, welche nun nicht mehr darin bestehen kann, daß die Intelligenz überhaupt ein Universum, sondern daß sie das Universum gerade von diesem bestimmten Punkte aus anschaut. Die Schwierigkeit also, welche auf den ersten Blick unauflöslich scheint, nämlich, daß alles, was ist, erklärbar sein soll aus einem Handeln des Ichs, und daß doch die Intelligenz nur an einem bestimmten Punkte einer schon vorher determinierten Sukzessionsreihe eingreifen kann, löst sich durch die Unterscheidung zwischen der absoluten und der bestimmten Intelligenz. Jene Sukzessionsreihe, in welche dein Bewußtsein eingegriffen hat, ist nicht bestimmt durch dich, insofern du dieses Individuum bist, denn insofern bist du nicht das Produzierende, sondern gehörst selbst zum Porduzierten. Jene Sukzessionsreihe ist nur Entwicklung einer absoluten Synthesis, mit der schon alles gesetzt ist, was geschieht oder geschehen wird. Daß du gerade diese bestimmte Sukzessionsreihe vorstellst, ist notwendig, damit du diese bestimmte Intelligenz seiest. Es ist notwendig, daß dir diese Reihe als eine unabhängig von dir prädeterminierte erscheine, welche du nicht von vorne produzieren kannst. Nicht, als ob sie etwa an sich abgelaufen wäre; denn daß, was jenseits deines Bewußtseins liegt, dir erscheine als unabhängig von dir, darin besteht eben deine besondere Beschränktheit. Diese hinweggenommen, gibt es keine Vergangenheit, dieselbe gesetzt, ist sie gerade ebenso notwendig, und ebenso, d. h. nicht weniger, aber auch nicht mehr reell, als diese. Außer der bestimmten Beschränktheit liegt die Sphäre der absoluten Intelligenz, für welche nichts angefangen hat noch irgend etwas wird, denn für

sie ist alles zugleich, oder vielmehr sie selbst ist alles. Der Grenzpunkt zwischen der absoluten, ihrer selbst als solchen unbewußten, und der bewußten Intelligenz ist also bloß die Zeit. Für die reine Vernunft gibt es keine Zeit, für sie ist alles, und alles zugleich, für die Vernunft, insofern sie empirisch ist, entsteht alles, und, was ihr entsteht, alles nur sukzessiv.

Ehe wir nun von diesem Punkte aus die Geschichte der Intelligenz weiter verfolgen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit noch auf einige genauere Bestimmungen jener Sukzession wenden, die uns zugleich mit ihrer Deduktion gegeben sind, aus welchen wir, wie sich zum voraus erwarten läßt, noch mehrere andere Folgerungen werden ziehen können.

a) Die Sukzessionsreihe ist, wie wir wissen, nichts anderes als die Evolution der ursprünglichen und absoluten Synthesis; was also in jener Reihe vorkommt, ist durch jene schon zum voraus bestimmt. Mit der ersten Begrenztheit sind alle Bestimmungen des Universums gesetzt, mit der zweiten, vermöge welcher ich diese Intelligenz bin, alle Bestimmungen, unter welchen dieses Objekt in mein Bewußtsein kommt.

b) Jene absolute Synthesis ist eine Handlung, die außer aller Zeit geschieht. Mit jedem empirischen Bewußtsein beginnt die Zeit gleichsam aufs neue; gleichwohl setzt jedes empirische Bewußtsein eine Zeit schon als verflossen voraus, denn es kann nur an einem bestimmten Punkte der Evolution beginnen. Deswegen kann die Zeit für das empirische Bewußtsein nie angefangen haben, und es gibt für die empirische Intelligenz keinen Anfang in der Zeit, als den durch absolute Freiheit. Insofern kann man sagen, daß jede Intelligenz, nur nicht für sich selbst, sondern objektiv angesehen, ein absoluter Anfang in der Zeit ist, ein absoluter Punkt, der in die zeitlose Unendlichkeit gleichsam hingeworfen und gesetzt wird, von welchem nun erst alle Unendlichkeit in der Zeit beginnt.

Es ist ein sehr gewöhnlicher Einwurf gegen den Idealismus, daß uns die Vorstellungen von äußeren Dingen völlig unwillkürlich kommen, daß wir dagegen schlechterdings nichts vermögen, und daß wir, weit entfernt, sie zu produzieren, sie viel-

mehr hinnehmen müssen, wie sie uns gegeben werden. Allein daß uns die Vorstellungen so erscheinen müssen, ist aus dem Idealismus selbst abzuleiten. Das Ich muß, um das Objekt überhaupt als Objekt anschauen zu können, einen vergangenen Moment als Grund des Gegenwärtigen setzen, die Vergangenheit entsteht also immer wieder nur durch das Handeln der Intelligenz, und ist nur insofern notwendig, als dieses Zurückgehen des Ichs notwendig ist. Daß mir aber im gegenwärtigen Moment nichts anderes entstehen kann, als mir nun eben entsteht, davon ist der Grund einzig und allein in der unendlichen Konsequenz des Geistes zu suchen. Es kann mir jetzt nur ein Objekt mit diesen und keinen anderen Bestimmungen entstehen, weil ich im vergangenen Moment ein solches produziert hatte, was den Grund gerade dieser und keiner anderen Bestimmungen enthielt. Wie die Intelligenz sich durch eine Produktion sogleich in ein ganzes System von Dingen verwickelt sehen könne, läßt sich analogisch an unzähligen anderen Fällen nachweisen, wo die Vernunft einzig kraft ihrer Konsequenz durch Eine Voraussetzung in das verwickeltste System sich versetzt sieht, selbst da, wo die Voraussetzung völlig willkürlich ist. Es gibt z. B. kein verwickelteres System, als das Gravitationssystem, welches, um entwickelt zu werden, die höchsten Anstrengungen des menschlichen Geistes erfordert hat, und doch ist es ein höchst einfaches Gesetz, was den Astronomen in dieses Labyrinth von Bewegungen geführt, und aus demselben wieder herausgeleitet hat. Ohne Zweifel ist unser Dezimalsystem ein völlig willkürliches, und doch sieht sich der Mathematiker durch jene Eine Voraussetzung in Konsequenzen verflochten, welche (wie z. B. die merkwürdigen Eigenschaften der Dezimalbrüche) vielleicht noch keiner derselben vollständig entwickelt hat. —

Im gegenwärtigen Produzieren ist also die Intelligenz niemals frei, weil sie im vorhergehenden Moment produziert hat. Durch das erste Produzieren ist die Freiheit des Produzierens auf immer gleichsam verwirkt. Aber es gibt eben für das Ich kein erstes Produzieren; denn daß die Intelligenz sich erscheint, als hätte sie überhaupt vorzustellen angefangen, gehört ebenfalls nur zu ihrer besonderen Beschränktheit. Diese hinweggenommen, ist

sie ewig, und hat nie angefangen zu produzieren. Wenn geurteilt wird, die Intelligenz habe angefangen zu produzieren, so ist es immer wieder sie selbst, die nach einem bestimmten Gesetze so urteilt; also folgt daraus allerdings, daß die Intelligenz für sich selbst, nimmer aber daß sie objektiv oder an sich angefangen vorzustellen.

Es ist eine Frage, der der Idealist nicht entgehen kann, wie er denn dazu komme, eine Vergangenheit anzunehmen, oder was ihm für eine solche Bürgschaft leiste. Das Gegenwärtige erklärt sich jeder aus seinem Produzieren; aber, wie kommt er zu der Annahme, daß etwas war, ehe er produzierte? Ob eine Vergangenheit an sich gewesen sei, diese Frage ist so transzendent als die Frage, ob ein Ding an sich sei. Die Vergangenheit ist nur durch die Gegenwart, also für jeden selbst nur durch seine ursprüngliche Beschränktheit, diese Beschränktheit hinweggenommen, ist alles, was geschehen ist, so wie was geschieht, Produktion der Einen Intelligenz, welche nicht angefangen hat noch aufhören wird zu sein. —

Wenn man die absolute Intelligenz, welcher nicht empirische, sondern absolute Ewigkeit zukommt, durch Zeit überhaupt bestimmen will, so ist sie alles, was ist, was war, und was sein wird. Aber die empirische Intelligenz, um etwas, d. h. um eine bestimmte zu sein, muß aufhören alles, und außer der Zeit zu sein. Ursprünglich gibt es für sie nur eine Gegenwart, durch ihr unendliches Streben wird der gegenwärtige Augenblick Bürge des künftigen, aber diese Unendlichkeit ist jetzt nicht mehr absolute, d. h. zeitlose, sondern empirische durch Sukzession von Vorstellungen erzeugte Unendlichkeit. Die Intelligenz strebt zwar in jedem Moment die absolute Synthesis darzustellen, wie Leibniz sagt: die Seele bringe in jedem Moment die Vorstellung des Universums hervor. Allein da sie es durch absolutes Handeln nicht vermag, versucht sie es durch sukzessives, in der Zeit fortschreitendes darzustellen.

c) Da die Zeit an und für sich oder ursprünglich die bloße Grenze bezeichnet, so kann sie äußerlich angeschaut, d. h. mit dem Raum verbunden, nur als fließender Punkt, d. h. als Linie,

angeschaut werden. Aber die Linie ist die ursprünglichste Anschauung der Bewegung, alle Bewegung wird als Bewegung angeschaut, nur insofern sie als Linie angeschaut wird. Die ursprüngliche Sukzession der Vorstellungen äußerlich angeschaut, ist also Bewegung. Da es nun aber die Intelligenz ist, welche durch die ganze Sukzessionsreihe hindurch nur ihre eigne Identität sucht, und da diese Identität in jedem Moment durch Übergang von Vorstellung zu Vorstellung aufgehoben würde, wenn sie die Intelligenz nicht immer wieder herzustellen suchte, so muß der Übergang von Vorstellung zu Vorstellung durch eine Größe geschehen, welche stetig, d. h. von welcher kein Teil der schlechthin kleinste ist.

Nun ist es die Zeit, in welcher dieser Übergang geschieht, also wird die Zeit eine solche Größe sein. Und da alle ursprüngliche Sukzession in der Intelligenz äußerlich als Bewegung erscheint, so wird das Gesetz der Stetigkeit ein Grundgesetz aller Bewegung sein.

Dieselbe Eigenschaft wird vom Raum auf dieselbe Art bewiesen.

Da die Sukzession und alle Veränderungen in der Zeit nichts anderes als Evolutionen der absoluten Synthesis sind, durch welche alles zum voraus bestimmt ist, so muß der letzte Grund aller Bewegung in den Faktoren jener Synthesis selbst gesucht werden; nun sind aber diese Faktoren keine anderen als die des ursprünglichen Gegensatzes, also wird auch der Grund aller Bewegung in den Faktoren jenes Gegensatzes zu suchen sein. Jener ursprüngliche Gegensatz kann nur in einer unendlichen Synthesis und im endlichen Objekt nur momentan aufgehoben werden. Der Gegensatz entsteht in jedem Moment aufs neue, und wird in jedem Moment wieder aufgehoben. Dieses Wiederentstehen und Wiederaufheben des Gegensatzes in jedem Moment muß der letzte Grund aller Bewegung sein. Dieser Satz, welcher Grundsatz einer dynamischen Physik ist, hat, wie alle Grundsätze untergeordneter Wissenschaften, in der Transzendental-Philosophie seine Stelle.

IV.

In der soeben beschriebenen Sukzession ist es der Intelligenz nicht um dieselbe, denn sie ist völlig unwillkürlich, sondern um

sich selbst zu tun. Sie sucht sich selbst, aber eben dadurch flieht sie sich selbst. Nachdem sie einmal in diese Sukzession versetzt ist, kann sie sich selbst nicht mehr anders als tätig in der Sukzession anschauen. Nun hatten wir aber bereits eine Selbstanschauung der Intelligenz in dieser Sukzession deduziert, durch die Wechselwirkung nämlich. Aber die Wechselwirkung konnten wir bis jetzt nur als relative, nicht aber als absolute Synthesis, oder als eine Anschauung der ganzen Sukzession der Vorstellungen begreiflich machen. Es läßt sich nun schlechterdings nicht denken, wie die ganze Sukzession zum Objekt werde, ohne ein Begrenztwerden dieser Sukzession.

Hier sehen wir uns also auf eine dritte Begrenztheit getrieben, welche die Intelligenz in einen noch engeren Kreis versetzt als alle bisherige, die wir uns aber begnügen müssen, indes bloß zu postulieren. Die erste Beschränktheit des Ichs war die, daß es überhaupt Intelligenz wurde, die zweite die, daß es von einem gegenwärtigen Moment ausgehen muß, oder nur eingreifen konnte an einem bestimmten Punkte der Sukzession. Aber von diesem Punkte an wenigstens konnte die Reihe ins Unendliche gehen. Wenn nun aber diese Unendlichkeit nicht wieder begrenzt wird, so ist schlechthin nicht zu begreifen, wie die Intelligenz aus ihrem Produzieren heraustreten und sich selbst als produktiv anschauen könne. Bis jetzt war die Intelligenz und die Sukzession selbst Eines; jetzt muß sie die Sukzession sich entgegensetzen, um sich in ihr anzuschauen. Nun läuft aber die Sukzession nur an dem Wechsel der Akzidenzen fort, angeschaut werden aber kann die Sukzession nur dadurch, daß das Substantielle in ihr als beharrend angeschaut wird. Aber das Substantielle in jener unendlichen Sukzession ist nichts anderes als die absolute Synthesis selbst, welche nicht entstand, sondern ewig ist. Aber die Intelligenz hat keine Anschauung der absoluten Synthesis, d. h. des Universums, ohne daß es ihr endlich werde. Die Intelligenz kann also auch die Sukzession nicht anschauen, ohne daß ihr das Universum in der Anschauung begrenzt werde.

Nun kann aber die Intelligenz so wenig aufhören zu produzieren als Intelligenz zu sein. Also wird ihr jene Sukzession von

Vorstellungen nicht begrenzt werden können, ohne innerhalb dieser Begrenztheit wieder unendlich zu sein. Um dies sogleich deutlich zu machen, so ist in der Außenwelt ein beständiger Wechsel von Veränderungen, welche sich aber nicht ins Unendliche verlieren, sondern eingeschränkt sind auf einen bestimmten Kreis, in welchen sie beständig zurückkehren. Dieser Wechsel von Veränderungen ist also endlich und unendlich zugleich, endlich, weil er eine gewisse Grenze nie überschreitet, unendlich, weil er beständig in sich selbst zurückkehrt. Die Kreislinie ist die ursprüngliche Synthesis der Endlichkeit und der Unendlichkeit, in welche auch die gerade Linie sich auflösen muß. Die Sukzession geschieht nur scheinbar in gerader Linie, und fließt beständig in sich selbst zurück.

Die Intelligenz muß aber die Sukzession anschauen als in sich selbst zurücklaufend; ohne Zweifel wird ihr durch diese Anschauung ein neues Produkt entstehen, sie wird also wieder nicht dazu kommen die Sukzession anzuschauen, denn anstatt derselben entsteht ihr etwas ganz anderes. Die Frage ist: von welcher Art jenes Produkt sein werde.

Man kann sagen, die organische Natur führe den sichtbarsten Beweis für den transzendentalen Idealismus, denn jede Pflanze ist ein Symbol der Intelligenz. Wenn für jene der Stoff, den sie unter bestimmter Form sich aneignet oder sich anbildet, in der umgebenden Natur präformiert ist, woher sollte denn dieser der Stoff kommen, da sie absolut und einzig ist? Weil sie also den Stoff ebenso wie die Form aus sich produziert, ist sie das absolut Organische. In der ursprünglichen Sukzession der Vorstellungen erscheint sie uns als eine Tätigkeit, welche unaufhörlich von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung ist, Ursache, insofern sie produzierend, Wirkung, insofern sie Produziertes ist. Der Empirismus, welcher alles von außen in die Intelligenz kommen läßt, erklärt die Natur der Intelligenz in der Tat bloß mechanisch. Ist die Intelligenz nur überhaupt organisch, wie sie es denn ist, so hat sie auch alles, was für sie ein Äußeres ist, von innen heraus sich angebildet, und was ihr Universum ist, ist nur das gröbere und entferntere Organ des Selbstbewußt-

seins, wie der individuelle Organismus das feinere und unmittelbare Organ desselben ist.

Eine Deduktion der organischen Natur hat hauptsächlich vier Fragen zu beantworten.

1. Warum ist eine organische Natur überhaupt notwendig?

2. Warum ist eine Stufenfolge in der organischen Natur notwendig?

3. Warum ist ein Unterschied zwischen belebter und unbelebter Organisation?

4. Was ist der Grundcharakter aller Organisation?

1. Die Notwendigkeit der organischen Natur ist auf folgende Art zu deduzieren.

Die Intelligenz muß sich selbst in ihrem produktiven Übergehen von Ursache zu Wirkung, oder in der Sukzession ihrer Vorstellungen anschauen, insofern diese in sich selbst zurückläuft. Aber dies kann sie nicht, ohne jene Sukzession permanent zu machen, oder sie in Ruhe darzustellen. Die in sich selbst zurückkehrende, in Ruhe dargestellte, Sukzession ist eben die Organisation. Der Begriff der Organisation schließt nicht allen Begriff der Sukzession aus. Die Organisation ist nur die in Grenzen eingeschlossene und als fixiert vorgestellte Sukzession. Der Ausdruck der organischen Gestalt ist Ruhe, obgleich dieses beständige Reproduziertwerden der ruhenden Gestalt nur durch einen kontinuierlichen inneren Wechsel möglich ist. So gewiß also, als die Intelligenz in der ursprünglichen Sukzession der Vorstellungen von sich selbst die Ursache zugleich und die Wirkung ist, und so gewiß jene Sukzession eine begrenzte ist, muß die Sukzession ihr zum Objekt werden als Organisation, welches die erste Auflösung unseres Problems ist, wie die Intelligenz sich selbst als produktiv anschaue.

2. Nun ist aber die Sukzession innerhalb ihrer Grenzen wieder endlos. Die Intelligenz ist also ein unendliches Bestreben sich zu organisieren. Also wird auch im ganzen System der Intelligenz alles zu Organisation streben, und über ihre Außenwelt der allgemeine Trieb zur Organisation verbreitet sein müssen. Es wird daher auch eine Stufenfolge der Organisation notwendig

sein. Denn die Intelligenz, insofern sie empirisch ist, hat das kontinuierliche Streben, das Universum, das sie nicht durch absolute Synthesis darstellen kann, wenigstens sukzessiv in der Zeit hervorzubringen. Die Aufeinanderfolge in ihren ursprünglichen Vorstellungen ist also nichts anderes als sukzessive Darstellung oder Entwicklung der absoluten Synthesis, nur daß auch diese Entwicklung vermöge der dritten Beschränktheit nur bis zu einer gewissen Grenze gelangen kann. Diese Evolution begrenzt und als begrenzt angeschaut, ist die Organisation.

Die Organisation im allgemeinen ist also nichts anderes als das verkleinerte und gleichsam zusammengezogene Bild des Universums. Nun ist aber die Sukzession selbst allmählich, d. h. sie kann in keinem einzelnen Moment sich ganz entwickeln. Je weiter aber die Sukzession fortrückt, desto weiter entwickelt sich auch das Universum. Also wird auch die Organisation in dem Verhältnis, wie die Sukzession fortrückt, eine größere Ausdehnung gewinnen, und einen größeren Teil des Universums in sich darstellen. Dies wird also eine Stufenfolge geben, welche der Entwicklung des Universums parallel geht. Das Gesetz dieser Stufenfolge ist, daß die Organisation ihren Kreis beständig erweitert, wie ihn die Intelligenz beständig erweitert. Ginge diese Erweiterung, oder ginge die Evolution des Universums ins Unendliche, so würde auch die Organisation ins Unendliche gehen, die Grenze der ersteren ist auch Grenze der letzteren.

Zur Erläuterung möge folgendes dienen. Je tiefer wir in der organischen Natur herabsteigen, desto enger wird die Welt, welche die Organisation in sich darstellt, desto kleiner der Teil des Universums, der in der Organisation sich zusammenzieht. Die Welt der Pflanze ist wohl die engste, weil in ihre Sphäre eine Menge Naturveränderungen gar nicht fallen. Weiter schon, aber doch noch sehr eingeschränkt ist der Kreis von Veränderungen, welchen die untersten Klassen des Tierreichs in sich darstellen, indem z. B. die edelsten Sinne, der des Gesichts und Gehörs, noch verschlossen liegen, und kaum der Gefühlssinn, d. h. die Rezeptivität für das unmittelbar Gegenwärtige, sich auftut. — Was wir an den Tieren Sinn nennen, bezeichnet nicht etwa ein Vermögen, Vorstellungen durch äußere Eindrücke zu

erlangen, sondern nur ihr Verhältnis zum Universum, das weiter oder eingeschränkter sein kann. Was aber von den Tieren überhaupt zu halten sei, erhellt daraus, daß durch sie in der Natur derjenige Moment des Bewußtseins bezeichnet ist, bei welchem sich gegenwärtig unsere Deduktion befindet. — Geht man in der Reihe der Organisationen aufwärts, so findet man, daß die Sinne allmählich in der Ordnung sich entwickeln, in welcher sich durch sie die Welt der Organisationen erweitert[1]. Weit eher z. B. öffnet sich der Gehörsinn, weil durch ihn die Welt des Organismus nur auf eine sehr nahe Entfernung erweitert wird. Weit später der göttliche Sinn des Gesichts, weil durch ihn die Welt in eine Weite ausgedehnt wird, welche selbst die Einbildungskraft zu ermessen unfähig ist. Leibniz bezeugt eine so große Verehrung für das Licht, daß er bloß deswegen den Tieren höhere Vorstellungen zuschreibt, weil sie der Eindrücke des Lichts empfänglich seien. Allein auch wo dieser Sinn mit seiner äußeren Hülle hervortritt, bleibt es immer noch ungewiß, wie weit der Sinn selbst sich erstrecke, und ob das Licht nicht bloß für die höchste Organisation Licht ist.

3. Die Organisation überhaupt ist die in ihrem Lauf gehemmte und gleichsam erstarrte Sukzession. Nun sollte aber die Intelligenz nicht nur die Sukzession ihrer Vorstellungen überhaupt, sondern sich selbst, und zwar als tätig in dieser Sukzession, anschauen. Soll sie sich selbst als tätig in der Sukzession Objekt werden (es versteht sich, äußerlich, denn die Intelligenz ist jetzt nur äußerlich anschauend), so muß sie die Sukzession anschauen als unterhalten durch ein inneres Prinzip der Tätigkeit. Nun ist aber die innerliche Sukzession äußerlich angeschaut Bewegung. Also wird sie sich nur in einem Objekt anschauen können, das ein inneres Prinzip der Bewegung in sich selbst hat. Aber ein solches Objekt heißt lebendig. Die Intelligenz muß also sich selbst nicht nur als Organisation überhaupt, sondern als lebendige Organisation anschauen.

---

[1] Ich muß wegen dieses Gesetzes auf die Rede über die Verhältnisse der organischen Kräfte von Herrn Kielmeyer verweisen, wo es aufgestellt und bewiesen ist.

Es erhellt nun aber eben aus dieser Deduktion des Lebens, daß es in der organischen Natur allgemein sein muß, daß also jener Unterschied zwischen belebten und unbelebten Organisationen in der Natur selbst nicht stattfinden kann. Da die Intelligenz durch die ganze organische Natur sich selbst als tätig in der Sukzession anschauen soll, so muß auch jede Organisation im weiteren Sinne des Wortes Leben, d. h. ein inneres Prinzip der Bewegung, in sich selbst haben. Das Leben mag wohl mehr oder weniger eingeschränkt sein; die Frage also: woher jener Unterschied? reduziert sich auf die vorhergehende: woher die Stufenfolge in der organischen Natur?

Diese Stufenfolge der Organisationen aber bezeichnet nur verschiedene Momente der Evolution des Universums. So wie nun die Intelligenz durch die Sukzession beständig die absolute Synthesis darzustellen strebt, ebenso wird die organische Natur beständig als ringend nach dem allgemeinen Organismus, und im Kampf gegen eine anorgische Natur erscheinen. Die Grenze der Sukzession in den Vorstellungen der Intelligenz wird auch die Grenze der Organisation sein. Nun muß es aber eine absolute Grenze des Anschauens der Intelligenz geben; diese Grenze ist für uns das Licht. Denn obgleich es unsere Anschauungssphäre fast ins Unermeßliche erweitert, so kann doch die Grenze des Lichts nicht die Grenze des Universums sein, und es ist nicht bloße Hypothese, daß jenseits der Lichtwelt mit einem uns unbekannten Lichte eine Welt strahlt, welche nicht mehr in die Sphäre unserer Anschauung fällt. — Wenn nun also die Intelligenz die Evolution des Universums, soweit es in ihre Anschauung fällt, in einer Organisation anschaut, so wird sie dieselbe als identisch mit sich selbst anschauen. Denn es ist die Intelligenz selbst, welche durch alle Labyrinthe und Krümmungen der organischen Natur hindurch sich selbst als produktiv zurückzustrahlen sucht. Aber in keiner von den untergeordneten Organisationen stellt sich die Welt der Intelligenz vollständig dar. Nur wenn sie bis zur vollkommensten Organisation gelangt, in welcher ihre ganze Welt sich kontrahiert, wird sie diese Organisation als identisch mit sich selbst erkennen. Deswegen wird die Intelligenz

nicht nur überhaupt als organisch sich erscheinen, sondern als auf dem Gipfel der Organisation stehend. Sie kann die übrigen Organisationen nur als Mittelglieder ansehen, durch welche hindurch allmählich die vollkommenste von den Fesseln der Materie sich loswindet, oder durch welche hindurch sie sich selbst vollständig zum Objekt wird. Sie wird also auch den übrigen Organisationen nicht die gleiche Dignität mit sich selbst zugestehen.

Die Grenze ihrer Welt, oder, was dasselbe ist, die Grenze der Sukzession ihrer Vorstellungen, ist auch die Grenze der Organisation für die Intelligenz. So besteht also die von uns sogenannte dritte Beschränktheit darin, daß die Intelligenz sich selbst erscheinen muß als organisches Individuum. Durch die Notwendigkeit, sich als organisches Individuum anzuschauen, wird ihr ihre Welt vollends begrenzt, und umgekehrt dadurch, daß die Sukzession ihrer Vorstellungen eine begrenzte wird, wird sie selbst organisches Individuum.

4. Der Grundcharakter der Organisation ist, daß sie aus dem Mechanismus gleichsam hinweggenommen, nicht nur als Ursache, oder Wirkung, sondern, weil sie beides zugleich von sich selbst ist, durch sich selbst besteht. Wir hatten das Objekt erst bestimmt als Substanz und Akzidens, aber es konnte nicht als solches angeschaut werden, ohne auch Ursache und Wirkung zu sein, und hinwiederum, es konnte nicht als Ursache und Wirkung angeschaut werden, ohne daß die Substanzen fixiert wurden. Aber wo fängt denn die Substanz an, und wo hört sie auf? Ein Zugleichsein aller Substanzen verwandelt alle in Eine, die nur in ewiger Wechselwirkung mit sich selbst begriffen ist; dies ist die absolute Organisation. Die Organisation ist also die höhere Potenz der Kategorie der Wechselwirkung, welche, allgemein gedacht, auf den Begriff der Natur oder der allgemeinen Organisation führt, in bezug auf welche alle einzelnen Organisationen selbst wieder Akzidenzen sind. Der Grundcharakter der Organisation ist also, daß sie mit sich selbst in Wechselwirkung, Produzierendes und Produkt zugleich sei, welcher Begriff Prinzip aller organischen Naturlehre ist, aus welchem alle weiteren Bestimmungen der Organisation *a priori* abgeleitet werden können.

Da wir jetzt auf dem Gipfel aller Produktion, nämlich bei der organischen stehen, so wird uns ein Rückblick auf die ganze Reihe vergönnt sein. Wir können in der Natur jetzt drei Potenzen der Anschauung unterscheiden, die einfache, den Stoff, welche durch die Empfindung in sie gesetzt ist, die zweite, oder die Materie, welche durch die produktive Anschauung gesetzt ist, die dritte endlich, welche durch die Organisation bezeichnet ist.

Da nun die Organisation nur die produktive Anschauung in der zweiten Potenz ist, so werden die Kategorien der Konstruktion der Materie überhaupt, oder der allgemeinen Physik, auch Kategorien der organischen Konstruktion und der organischen Naturlehre sein, nur daß sie in dieser gleichfalls als potenziert gedacht werden müssen. Ferner, ebenso, wie durch jene drei Kategorien der allgemeinen Physik die drei Dimensionen der Materie bestimmt sind, so durch die drei der organischen die drei Dimensionen des organischen Produkts. Und wenn der Galvanismus, wie gesagt, der allgemeine Ausdruck des ins Produkt übergehenden Prozesses ist, und Magnetismus, Elektrizität und chemische Kraft mit dem Produkt potenziert die drei Kategorien der organischen Physik geben, so werden wir uns den Galvanismus als die Brücke vorstellen müssen, über welche jene allgemeinen Naturkräfte in Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb übergehen.

Der Grundcharakter des Lebens insbesondere wird darin bestehen, daß es eine in sich selbst zurückkehrende, fixierte und durch ein inneres Prinzip unterhaltene Aufeinanderfolge ist, und so wie das intellektuelle Leben, dessen Bild es ist, oder die Identität des Bewußtseins nur durch die Kontinuität der Vorstellungen unterhalten wird, ebenso das Leben nur durch die Kontinuität der inneren Bewegungen, und ebenso wie die Intelligenz in der Sukzession ihrer Vorstellungen beständig um das Bewußtsein kämpft, so muß das Leben in einem beständigen Kampf gegen den Naturlauf, oder in dem Bestreben seine Identität gegen ihn zu behaupten, gedacht werden.

Nachdem wir die Hauptfragen, welche an eine Deduktion der organischen Natur gemacht werden können, beantwortet haben,

wenden wir unsere Aufmerksamkeit noch auf ein einzelnes Resultat dieser Deduktion, nämlich daß in der Stufenfolge der Organisationen notwendig eine vorkommen muß, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst anzuschauen genötigt ist. Wenn nun die Intelligenz nichts anderes ist als eine Evolution von ursprünglichen Vorstellungen, und wenn diese Sukzession im Organismus dargestellt werden soll, so wird jene Organisation, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst erkennen muß, in jedem Moment der vollkommene Abdruck ihres Innern sein. Wo nun die den Vorstellungen entsprechenden Veränderungen des Organismus fehlen, da können auch jene Vorstellungen der Intelligenz nicht zum Objekt werden. Wenn wir uns transzendent ausdrücken wollen, so hat z. B. der Blindgeborene allerdings eine Vorstellung des Lichts für einen Beobachter außer ihm, da es hierzu nur des innern Anschauungsvermögens bedarf, nur daß ihm diese Vorstellung nicht zum Objekt wird; obgleich, weil im Ich nichts ist, was es nicht selbst in sich anschaut, transzendental angesehen, jene Vorstellung in ihm wirklich nicht ist. Der Organismus ist die Bedingung, unter welcher allein die Intelligenz sich als Substanz oder Subjekt der Sukzession unterscheiden kann von der Sukzession selbst, oder unter welcher allein diese Sukzession etwas von der Intelligenz Unabhängiges werden kann. Daß es uns nun scheint, als ob es einen Übergang aus dem Organismus in die Intelligenz gebe, so nämlich, daß durch eine Affektion des ersten eine Vorstellung in der letzteren verursacht werde, ist bloße Täuschung, weil wir eben von der Vorstellung nichts wissen können, ehe sie uns durch den Organismus zum Objekt wird, die Affektion des letzteren also im Bewußtsein der Vorstellung vorangeht, und sonach nicht als bedingt durch sie, vielmehr als ihre Bedingung erscheinen muß. Nicht die Vorstellung selbst, wohl aber das Bewußtsein derselben ist durch die Affektion des Organismus bedingt, und wenn der Empirismus seine Behauptung auf das letztere einschränkt, so ist nichts gegen ihn einzuwenden.

Wenn also überhaupt von einem Übergang die Rede sein kann, wo gar nicht zwei entgegengesetzte Objekte, sondern eigent-

lich nur Ein Objekt ist, so kann eher von einem Übergang aus der Intelligenz in den Organismus, als von einem entgegengesetzten die Rede sein. Denn da der Organismus selbst nur eine Anschauungsart der Intelligenz ist, so muß ihr notwendig alles, was in ihr ist, unmittelbar im Organismus zum Objekt werden. Es ist nur diese Notwendigkeit, alles, was in uns ist, also auch die Vorstellung als solche, nicht etwa nur das Objekt derselben, als außer uns anzuschauen, worauf die ganze sogenannte Abhängigkeit des Geistigen vom Materiellen beruht. Sobald z. B. der Organismus nicht mehr vollkommener Reflex unseres Universums ist, dient er auch nicht mehr als Organ der Selbstanschauung, d. h. er ist krank; wir fühlen uns selbst als krank nur wegen jener absoluten Identität des Organismus mit uns. Aber der Organismus ist selbst nur krank nach Naturgesetzen, d. h. nach Gesetzen der Intelligenz selbst. Denn die Intelligenz ist in ihrem Produzieren nicht frei, sondern durch Gesetze eingeschränkt und gezwungen. Wo also mein Organismus nach Naturgesetzen krank sein muß, bin ich auch genötigt, ihn als solchen anzuschauen. Das Krankheitsgefühl entsteht durch nichts anderes als durch die Aufhebung der Identität zwischen der Intelligenz und ihrem Organismus, das Gesundheitsgefühl dagegen, wenn man anders eine ganz leere Empfindung Gefühl nennen kann, ist das Gefühl des gänzlichen Verlorenseins der Intelligenz im Organismus, oder, wie ein trefflicher Schriftsteller sich ausdrückt, der Durchsichtigkeit des Organismus für den Geist.

Zu jener Abhängigkeit, nicht des Intellektuellen selbst, wohl aber des Bewußtseins des Intellektuellen vom Physischen, gehört auch die Zu- und Annahme der geistigen Kräfte mit den organischen, und selbst die Notwendigkeit sich als geboren zu erscheinen. Ich, als dieses bestimmte Individuum, war überhaupt nicht, ehe ich mich anschaute als dieses, noch werde ich dasselbe sein, sowie diese Anschauung aufhört. Da nach Naturgesetzen ein Zeitpunkt notwendig ist, wo der Organismus, als ein durch eigne Kraft allmählich sich zerstörendes Werk aufhören muß, Reflex der Außenwelt zu sein, so ist die absolute Aufhebung der Identität zwischen dem Organismus und der Intelligenz, welche

in der Krankheit nur partiell ist, d. h. der Tod, ein Naturereignis, was selbst in die ursprüngliche Reihe von Vorstellungen der Intelligenz fällt.

Was von der blinden Tätigkeit der Intelligenz gilt, nämlich daß der Organismus ihr beständiger Abdruck sei, wird auch für die freie Tätigkeit gelten müssen, wenn es eine solche in der Intelligenz gibt, was wir bis jetzt nicht abgeleitet haben. Es wird also auch jeder freiwilligen Sukzession der Vorstellungen in der Intelligenz eine freie Bewegung in ihrem Organismus entsprechen müssen, wohin nicht nur etwa die im engeren Sinn sogenannte willkürliche Bewegung, sondern auch Gebärde, Sprache, kurz alles, was Ausdruck eines inneren Zustandes ist, gehört. Wie aber eine frei entworfene Vorstellung der Intelligenz in eine äußere Bewegung übergehe, eine Frage, welche in die praktische Philosophie gehört, und welche nur darum hier berührt wird, weil sie doch nur nach den eben vorgetragenen Grundsätzen beantwortet werden kann, bedarf einer ganz anderen Auflösung als die umgekehrte, wie durch eine Veränderung im Organismus eine Vorstellung in der Intelligenz bedingt sein könne. Denn insofern die Intelligenz bewußtlos produziert, ist ihr Organismus mit ihr unmittelbar identisch, so daß, was sie äußerlich anschaut, ohne weitere Vermittlung durch den Organismus reflektiert wird. Z. B. nach Naturgesetzen ist es notwendig, daß unter diesen oder jenen Verhältnissen, z. B. der allgemeinen Erregungsursachen, der letztere als krank erscheine; diese Bedingungen gegeben, ist die Intelligenz nicht mehr frei, das Bedingte vorzustellen oder nicht, der Organismus wird krank, weil die Intelligenz ihn so vorstellen muß. Aber von der Intelligenz, insofern sie frei tätig ist, wird ihr Organismus unterschieden, also folgt aus einem Vorstellen der ersteren nicht unmittelbar ein Sein in dem letzteren. Ein Kausalitätsverhältnis zwischen einer freien Tätigkeit der Intelligenz und einer Bewegung ihres Organismus ist so wenig denkbar, als das umgekehrte Verhältnis, da beide gar nicht wirklich, sondern nur ideell entgegengesetzt sind. Es bleibt also nichts übrig, als zwischen der Intelligenz, insofern sie frei tätig, und insofern sie bewußtlos anschauend ist, eine

Harmonie zu setzen, welche notwendig eine prästabilierte ist. Allerdings also bedarf auch der transzendentale Idealismus einer vorherbestimmten Harmonie, zwar nicht, um die Übereinstimmung von Veränderungen im Organismus mit unwillkürlichen Vorstellungen, wohl aber, um die Übereinstimmung von organischen Veränderungen mit willkürlichen Vorstellungen zu erklären; auch nicht einer prästabilierten Harmonie, wie die Leibnizische nach der gewöhnlichen Auslegung, die zwischen der Intelligenz und dem Organismus unmittelbar, sondern einer solchen, die zwischen der freien und der bewußtlos produzierenden Tätigkeit stattfindet, da es nur der letzteren bedarf, um einen Übergang aus der Intelligenz in die Außenwelt zu erklären.

Wie aber eine solche Harmonie selbst möglich sei, können wir weder einsehen, noch brauchen wir es auch einzusehen, solange wir uns auf dem gegenwärtigen Gebiet befinden.

V.

Aus dem jetzt vollständig abgeleiteten Verhältnis der Intelligenz zum Organismus ist offenbar, daß sie im gegenwärtigen Moment des Bewußtseins in ihrem Organismus, den sie als ganz identisch mit sich anschaut, sich verliert, und also abermals nicht zur Anschauung ihrer selbst gelangt.

Nun ist aber zugleich dadurch, daß sich für die Intelligenz ihre ganze Welt im Organismus zusammenzieht, der Kreis des Produzierens für sie geschlossen. Es muß also die letzte Handlung, wodurch in die Intelligenz das vollständige Bewußtsein gesetzt wird (denn dieselbe zu finden, war unsere einzige Aufgabe; alles andere, was in die Auflösung dieser Aufgabe fiel, entstand uns nur beiläufig gleichsam, und ebenso absichtslos, als der Intelligenz selbst), ganz außerhalb der Sphäre des Produzierens fallen, d. h. die Intelligenz selbst muß vom Produzieren sich völlig losreißen, wenn das Bewußtsein entstehen soll, welches ohne Zweifel abermals nur durch eine Reihe von Handlungen wird geschehen können. Ehe wir nun diese Handlungen selbst ableiten können, ist es nötig, wenigstens im allgemeinen die Sphäre zu kennen, in welche jene dem Produzieren

entgegengesetzten Handlungen fallen. Denn daß diese Handlungen dem Produzieren entgegengesetzt sein müssen, ist schon daraus zu schließen, daß sie das Produzieren begrenzen sollen.

Wir fragen also, ob etwa in dem bisherigen Zusammenhang uns irgend eine dem Produzieren entgegengesetzte Handlung vorgekommen ist. — Indem wir die Reihe von Produktionen ableiteten, durch welche das Ich allmählich dazu gelangte sich als produktiv anzuschauen, zeigte sich zwar keine Tätigkeit, durch welche die Intelligenz sich vom Produzieren überhaupt losriß, wohl aber konnte das Gesetztwerden jedes abgeleiteten Produkts in das eigne Bewußtsein der Intelligenz allein durch ein beständiges Reflektieren der letzteren auf das Produzierte erklärt werden, nur daß uns durch jedes Reflektieren die Bedingung eines neuen Produzierens entstand. Wir mußten also, um den Progressus im Produzieren zu erklären, eine Tätigkeit in unser Objekt setzen, vermöge welcher es über jedes einzelne Produzieren hinausstrebt, nur daß es durch dieses Hinausstreben selbst sich immer in neue Produktionen verwickelte. Wir können daher zum voraus wissen, daß jene von uns jetzt postulierte Reihe von Handlungen in die Sphäre der Reflexion überhaupt gehöre.

Aber das Produzieren ist jetzt für die Intelligenz geschlossen, so daß sie durch keine neue Reflexion in die Sphäre desselben zurückkehren kann. Das Reflektieren, was wir jetzt ableiten werden, muß also von demjenigen, welches dem Produzieren beständig parallel ging, ganz verschieden sein, und wenn es ja, wie wohl möglich ist, notwendig von einem Produzieren begleitet würde, so wird dieses Produzieren im Gegensatz gegen jenes notwendige ein freies sein. Und hinwiederum, wenn das Reflektieren, was die bewußtlose Produktion begleitete, ein notwendiges war, wird jenes vielmehr, das wir jetzt suchen, ein freies sein müssen. Vermittelst desselben wird die Intelligenz nicht etwa nur ihr einzelnes Produzieren, sondern das Produzieren überhaupt und schlechthin begrenzen.

Der Gegensatz zwischen Produzieren und Reflektieren wird dadurch am sichtbarsten werden, daß, was wir bis jetzt vom Standpunkt der Anschauung erblickt haben, uns vom Standpunkt der Reflexion ganz anders erscheinen wird.

Wir wissen jetzt also wenigstens im allgemeinen und zum voraus die Sphäre, in welche jene Reihe von Handlungen überhaupt gehört, durch welche die Intelligenz sich vom Produzieren überhaupt losreißt, nämlich in die Sphäre der freien Reflexion. Und wenn diese freie Reflexion im Zusammenhang mit dem vorher Abgeleiteten stehen soll, so wird ihr Grund unmittelbar in der dritten Begrenztheit liegen müssen, welche uns gerade ebenso in die Epoche der Reflexion treiben wird, wie uns die zweite Begrenztheit in die des Produzierens trieb. Allein diesen Zusammenhang wirklich aufzuzeigen, sehen wir uns bis jetzt noch völlig außerstande, und können nur behaupten, daß ein solcher sein werde.

Allgemeine Anmerkung zur zweiten Epoche.

Die Einsicht in den ganzen Zusammenhang der in der letzten Epoche abgeleiteten Reihe von Handlungen beruht darauf, daß man den Unterschied wohl fasse zwischen dem, was wir die erste und ursprüngliche, und dem, was wir die zweite oder besondere Beschränktheit genannt haben.

Nämlich die ursprüngliche Grenze war an das Ich gesetzt schon im ersten Akt des Selbstbewußtseins durch die ideelle Tätigkeit, oder, wie es dem Ich nachher erschien, durch das Ding an sich. Durch das Ding an sich war nun aber bloß das objektive oder reelle Ich begrenzt. Allein das Ich, sobald es produzierend ist, also in der ganzen zweiten Periode, ist nicht mehr bloß reell, sondern ideell und reell zugleich. Durch jene ursprüngliche Grenze kann sich also das jetzt produzierende Ich als solches nicht begrenzt fühlen, auch darum, weil diese Grenze jetzt ins Objekt übergegangen ist, welches eben die gemeinschaftliche Darstellung vom Ich und vom Ding an sich ist, in welchem daher auch jene ursprüngliche durch das Ding an sich gesetzte Begrenztheit gesucht werden muß, so wie sie auch wirklich in ihm aufgezeigt worden ist.

Wenn also jetzt noch das Ich sich als begrenzt fühlt, so kann es sich nur als produzierend begrenzt fühlen, und dieses kann wiederum nur vermöge einer zweiten Grenze geschehen, welche Grenze des Dings ebenso wie des Ichs sein muß.

Nun sollte aber diese Grenze Grenze des Leidens im Ich sein, allein dies ist sie nur für das reelle und objektive, eben deswegen aber Grenze der Aktivität des ideellen oder subjektiven. Das Ding an sich wird begrenzt, heißt: das ideelle Ich wird begrenzt. Es ist also offenbar, daß durch das Produzieren die Grenze wirklich ins ideelle Ich übergegangen ist. Dieselbe Grenze, welche das Ideelle in seiner Tätigkeit begrenzt, begrenzt das reelle Ich in seinem Leiden. Durch die Entgegensetzung zwischen ideeller und reeller Tätigkeit überhaupt ist die erste Begrenztheit, durch das Maß oder durch die Grenze dieser Entgegensetzung, welche, sobald sie als Entgegensetzung anerkannt wird, was eben in der produktiven Anschauung geschieht, notwendig eine bestimmte sein muß, ist die zweite gesetzt.

Ohne es zu wissen, war also das Ich unmittelbar dadurch, daß es produzierend wurde, in die zweite Begrenztheit versetzt, d. h. auch seine ideelle Tätigkeit war begrenzt worden. Diese zweite Begrenztheit muß für das an sich unbegrenzbare Ich notwendig schlechthin zufällig sein. Sie ist schlechthin zufällig, heißt: sie hat ihren Grund in einem absoluten freien Handeln des Ichs selbst. Das objektive Ich ist auf diese bestimmte Art begrenzt, weil das ideelle gerade auf diese bestimmte Art gehandelt hat. Aber daß das ideelle auf diese bestimmte Art gehandelt hat, setzt selbst schon eine Bestimmtheit in ihm voraus. Also muß jene zweite Grenze dem Ich als abhängig zugleich und als unabhängig von seiner Tätigkeit erscheinen. Dieser Widerspruch ist allein dadurch aufzulösen, daß diese zweite Begrenztheit nur eine gegenwärtige ist, und also ihren Grund in einem vergangenen Handeln des Ichs haben muß. Inwiefern darauf reflektiert wird, daß die Grenze eine gegenwärtige ist, ist sie vom Ich unabhängig, inwiefern darauf, daß sie überhaupt ist, ist sie durch ein Handeln des Ichs selbst gesetzt. Jene Begrenztheit der ideellen Tätigkeit kann daher dem Ich nur als eine Begrenztheit der Gegenwart erscheinen; unmittelbar dadurch also, daß das Ich empfindend mit Bewußtsein wird, entsteht ihm die Zeit als absolute Grenze, durch welche es sich als empfindend mit Bewußtsein, d. h. als innerer Sinn, zum Objekt wird. Nun war aber das Ich in der vorhergehenden Handlung (in der des Produzierens)

nicht bloß innerer Sinn, sondern, was freilich nur der Philosoph sieht, innerer und äußerer Sinn zugleich, denn es war ideelle und reelle Tätigkeit zugleich. Es kann sich also nicht als innerer Sinn zum Objekt werden, ohne daß ihm der äußere Sinn zugleich zum Objekt wird, und wenn jener als absolute Grenze angeschaut wird, kann dieser nur als nach allen Richtungen hin unendliche Tätigkeit angeschaut werden.

Unmittelbar dadurch also, daß die ideelle Tätigkeit in der Produktion begrenzt wird, wird dem Ich der innere Sinn durch die Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum, der äußere Sinn durch den Raum in seiner Unabhängigkeit von der Zeit zum Objekt; beide also kommen nicht als Anschauungen, deren das Ich sich nicht bewußt werden kann, sondern nur als Angeschaute im Bewußtsein vor.

Nun muß aber dem Ich Zeit und Raum selbst wieder zum Objekt werden, welches die zweite Anschauung dieser Epoche ist, und durch welche in das Ich eine neue Bestimmung, nämlich die Sukzession der Vorstellungen, gesetzt wird, vermöge welcher es für das Ich überhaupt kein erstes Objekt gibt, indem es ursprünglich nur eines zweiten durch die Entgegensetzung gegen das erste als sein Einschränkendes bewußt werden kann, wodurch also die zweite Begrenztheit vollständig ins Bewußtsein gesetzt wird.

Nun muß aber dem Ich das Kausalitätsverhältnis selbst wieder zum Objekt werden, welches durch Wechselwirkung, die dritte Anschauung in dieser Epoche, geschieht.

So sind also die drei Anschauungen dieser Epoche nichts anderes als die Grundkategorien alles Wissens, nämlich die der Relation.

Die Wechselwirkung ist selbst nicht möglich, ohne daß dem Ich die Sukzession selbst wieder eine begrenzte wird, welches durch die Organisation geschieht, welche, insofern sie den höchsten Punkt der Produktion bezeichnet, und als Bedingung einer dritten Begrenztheit, zu einer neuen Reihe von Handlungen überzugehen zwingt.

Dritte Epoche.

Von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt.

I.

In der Reihe der bis jetzt abgeleiteten synthetischen Handlungen war keine anzutreffen, durch welche das Ich unmittelbar zum Bewußtsein seiner eignen Tätigkeit gelangt wäre. Da nun aber der Kreis von synthetischen Handlungen geschlossen, und durch die vorhergehenden Deduktionen völlig erschöpft ist, so kann diejenige Handlung oder die Reihe von Handlungen, durch welche das Bewußtsein des Abgeleiteten in das Ich selbst gesetzt wird, nicht synthetischer, sondern nur analytischer Art sein. Der Standpunkt der Reflexion ist also identisch mit dem Standpunkt der Analysis, es kann also auch von demselben aus keine Handlung im Ich gefunden werden, die nicht schon synthetisch in dasselbe gesetzt wäre. Wie aber das Ich selbst auf den Standpunkt der Reflexion gelange, dies ist weder bis jetzt erklärt, noch kann es vielleicht überhaupt in der theoretischen Philosophie erklärt werden. Dadurch, daß wir jene Handlung, vermöge welcher die Reflexion in das Ich gesetzt wird, auffinden, wird sich der synthetische Faden wieder anknüpfen und von jenem Punkt aus ohne Zweifel ins Unendliche reichen.

Da die Intelligenz, solange sie anschauend ist, mit dem Angeschauten Eins und von demselben gar nicht verschieden ist, so wird sie zu keiner Anschauung ihrer selbst durch die Produkte gelangen können, ehe sie sich selbst von den Produkten abgesondert hat, und da sie selbst nichts anderes als die bestimmte Handlungsweise ist, wodurch das Objekt entsteht, so wird sie zu sich selbst nur dadurch gelangen können, daß sie ihr Handeln als solches absondert von dem, was ihr in diesem Handeln entsteht, oder, was dasselbe ist, vom Produzierten.

Wir können bis jetzt schlechthin nicht wissen, ob ein solches

Absondern in der Intelligenz überhaupt möglich sei oder stattfinde; es wird gefragt, was, ein solches vorausgesetzt, in der Intelligenz sein werde.

Jenes Absondern des Handelns vom Produzierten heißt im gewöhnlichen Sprachgebrauch Abstraktion. Als die erste Bedingung der Reflexion erscheint also die Abstraktion. Solange die Intelligenz nichts von ihrem Handeln Verschiedenes ist, ist kein Bewußtsein desselben möglich. Durch die Abstraktion selbst wird sie etwas von ihrem Produzieren Verschiedenes, welches letztere aber eben deswegen jetzt nicht mehr als ein Handeln, sondern nur als ein Produziertes erscheinen kann.

Nun ist aber die Intelligenz, d. h jenes Handeln, und das Objekt ursprünglich Eines. Das Objekt ist dieses bestimmte, weil die Intelligenz gerade so und nicht anders produziert hat. Mithin wird das Objekt auf der einen und das Handeln der Intelligenz auf der andern Seite, da beide einander erschöpfen und völlig kongruieren, wieder in einem und demselben Bewußtsein zusammenfallen. — Dasjenige, was uns entsteht, wenn wir das Handeln als solches vom Entstandenen absondern, heißt Begriff. Die Frage, wie unsere Begriffe mit den Objekten übereinstimmen, hat also transzendental keinen Sinn, insofern diese Frage eine ursprüngliche Verschiedenheit beider voraussetzt. Das Objekt und sein Begriff, und umgekehrt Begriff und Objekt sind jenseits des Bewußtseins eins und dasselbe, und die Trennung beider entsteht erst gleichzeitig mit dem entstehenden Bewußtsein. Eine Philosophie, die vom Bewußtsein ausgeht, wird daher jene Übereinstimmung nie erklären können, noch ist sie überhaupt zu erklären ohne ursprüngliche Identität, deren Prinzip notwendig jenseits des Bewußtseins liegt.

Im Produzieren selbst, wo das Objekt noch gar nicht als Objekt existiert, ist das Handeln selbst mit dem Entstehenden identisch. Diesen Zustand des Ichs kann man sich durch ähnliche, in welchen kein äußeres Objekt als solches ins Bewußtsein kommt, obgleich das Ich nicht aufhört zu produzieren oder anzuschauen, erläutern. Im Schlafzustand z. B. wird nicht das ursprüngliche Produzieren aufgehoben, es ist die freie Reflexion, die zugleich mit dem Bewußtsein der Individualität unterbrochen

wird. Objekt und Anschauung sind völlig ineinander verloren, und eben deswegen ist in der Intelligenz für sie selbst weder das eine noch das andere. Die Intelligenz, wenn sie nicht alles nur für sich selbst wäre, würde in diesem Zustand anschauend sein für eine Intelligenz außer ihr, sie ist es aber nicht für sich selbst, und darum überhaupt nicht. Ein solcher Zustand ist der bis jetzt abgeleitete unseres Objekts.

Solange nicht die Handlung des Produzierens rein und abgesondert vom Produzierten uns zum Objekt wird, existiert alles nur in uns, und ohne jene Trennung würden wir wirklich alles bloß in uns selbst anzuschauen glauben. Denn daß wir die Objekte im Raum anschauen müssen, erklärt noch nicht, daß wir sie außer uns anschauen, denn wir könnten auch den Raum bloß in uns anschauen, und ursprünglich schauen wir ihn wirklich bloß in uns an. Die Intelligenz ist da, wo sie anschaut; wie kommt sie denn nun dazu, die Objekte außer sich anzuschauen? Es ist nicht einzusehen, warum uns nicht die ganze Außenwelt wie unser Organismus vorkommt, in welchem wir überall, wo wir empfinden, unmittelbar gegenwärtig zu sein glauben. So wie wir unsern Organismus, auch nachdem sich die Außendinge von uns getrennt haben, in der Regel gar nicht außer uns anschauen, wenn er nicht durch eine besondere Abstraktion von uns unterschieden wird, so könnten wir auch die Objekte ohne ursprüngliche Abstraktion nicht als von uns verschieden erblicken. Daß sie also von der Seele gleichsam sich ablösen und in den Raum außer uns treten, ist nur durch die Trennung des Begriffs vom Produkt, d. h. des Subjektiven vom Objektiven, überhaupt möglich.

Wenn nun aber Begriff und Objekt ursprünglich so übereinstimmen, daß in keinem von beiden mehr oder weniger ist als im andern, so ist eine Trennung beider schlechthin unbegreiflich, ohne eine besondere Handlung, durch welche sich beide im Bewußtsein entgegengesetzt werden. Eine solche Handlung ist die, welche durch das Wort Urteil sehr expressiv bezeichnet wird, indem durch dasselbe zuerst getrennt wird, was bis jetzt unzertrennlich vereinigt war, der Begriff und die Anschauung. Denn im Urteil wird nicht etwa Begriff mit Begriff, sondern

es werden Begriffe mit Anschauungen verglichen. Das Prädikat ist an sich vom Subjekt nicht verschieden, denn es wird ja, eben im Urteil, eine Identität beider gesetzt. Also ist eine Trennung von Subjekt und Prädikat überhaupt nur dadurch möglich, daß jenes die Anschauung, dieses den Begriff repräsentiert. Im Urteil sollen also Begriff und Objekt erst sich entgegengesetzt, dann wieder aufeinander bezogen, und als einander gleich gesetzt werden. Diese Beziehung ist nun aber bloß durch Anschauung möglich. Allein diese Anschauung kann nicht dieselbe sein mit der produktiven, denn sonst wären wir um keinen Schritt weiter, sondern es muß eine bis jetzt uns völlig unbekannte Anschauungsart sein, welche erst abgeleitet zu werden verlangt.

Da durch dieselbe Objekt und Begriff aufeinander bezogen werden sollen, so muß es eine solche sein, welche an den Begriff auf der einen und an das Objekt auf der andern Seite grenzt. Da nun der Begriff die Handlungsweise ist, wodurch das Objekt der Anschauung überhaupt entsteht, also die Regel, nach welcher das Objekt überhaupt konstruiert wird, das Objekt dagegen nicht die Regel, sondern der Ausdruck der Regel selbst ist, so muß eine Handlung gefunden werden, in welcher die Regel selbst als Objekt, oder in welcher umgekehrt das Objekt als Regel der Konstruktion überhaupt angeschaut würde.

Eine solche Anschauung ist der Schematismus, welchen jeder nur aus eigner innerer Erfahrung kennen lernen, und den man, um ihn kenntlich zu machen und die Erfahrung zu leiten, nur beschreiben und von allem andern, was ihm ähnlich ist, absondern kann.

Das Schema muß unterschieden werden sowohl vom Bild als vom Symbol, mit welchem es sehr häufig verwechselt wird. Das Bild ist immer von allen Seiten so bestimmt, daß zur völligen Identität des Bildes mit dem Gegenstand nur der bestimmte Teil des Raumes fehlt, in welchem der letztere sich befindet. Das Schema dagegen ist nicht eine von allen Seiten bestimmte Vorstellung, sondern nur Anschauung der Regel, nach welcher ein bestimmter Gegenstand hervorgebracht werden kann. Es ist Anschauung, also nicht Begriff, denn es ist das, was den Begriff mit dem Gegenstand vermittelt. Es ist aber auch nicht An-

schauung des Gegenstandes selbst, sondern nur Anschauung der Regel, nach welcher ein solcher hervorgebracht werden kann.

Am deutlichsten läßt sich, was das Schema sei, durch das Beispiel des mechanischen Künstlers erklären, welcher einen Gegenstand von bestimmter Form einem Begriffe gemäß hervorbringen soll. Was ihm etwa mitgeteilt werden kann, ist der Begriff des Gegenstandes, allein daß ohne irgend ein Vorbild außer ihm unter seinen Händen allmählich die Form entsteht, welche mit dem Begriff verbunden ist, ist ohne eine innerlich, obgleich sinnlich angeschaute Regel, welche ihn in der Hervorbringung leitet, schlechthin unbegreiflich. Diese Regel ist das Schema, in welchem durchaus nichts Individuelles enthalten, und welches ebensowenig ein allgemeiner Begriff ist, nach welchem ein Künstler nichts hervorbringen könnte. Nach diesem Schema wird er erst nur den rohen Entwurf des Ganzen hervorbringen, von da zur Ausbildung der einzelnen Teile gehen, bis allmählich in seiner inneren Anschauung das Schema dem Bild sich annähert, welches ihn wiederum begleitet, bis gleichzeitig mit der vollständig eintretenden Bestimmung des Bildes auch das Kunstwerk selbst vollendet wird.

Das Schema zeigt sich im gemeinsten Verstandesgebrauch als das allgemeine Mittelglied der Anerkennung jedes Gegenstandes als eines bestimmten. Daß ich, sowie ich einen Triangel erblicke, er sei nun von welcher Art er wolle, in demselben Augenblick das Urteil fälle, diese Figur sei ein Triangel, setzt eine Anschauung von einem Triangel überhaupt, der weder stumpf- noch spitz- noch rechtwinklig ist, voraus, und wäre vermöge eines bloßen Begriffs vom Triangel so wenig als vermöge eines bloßen Bilds von demselben möglich; denn da das letztere notwendig ein bestimmtes ist, so wäre die Kongruenz des wirklichen mit dem bloß eingebildeten Triangel, wenn sie auch wäre, eine bloß zufällige, welches zur Formation eines Urteils nicht zulänglich ist.

Es läßt sich aus eben dieser Notwendigkeit des Schematismus schließen, daß der ganze Mechanismus der Sprache auf demselben beruhen wird. Man setze z. B., daß irgend ein mit Schulbegriffen völlig unbekannter Mensch von irgend einer Tierart

nur gewisse Exemplarien oder nur einige Rassen kenne, so wird er doch, sobald er ein Individuum einer ihm noch unbekannten Rasse derselben Art sieht, das Urteil fällen, daß es zu dieser Art gehöre; vermöge eines allgemeinen Begriffs kann er dieses nicht; denn woher sollte ihm doch der allgemeine Begriff kommen, da es selbst Naturforschern sehr oft höchst schwer fällt, über allgemeine Begriffe von irgend einer Gattung sich zu vergleichen?

Die Anwendung der Lehre vom ursprünglichen Schematismus auf die Erforschung des Mechanismus der Ursprachen, der ältesten Ansichten der Natur, deren Reste uns in den Mythologien der alten Völker aufbewahrt sind, endlich auf die Kritik der wissenschaftlichen Sprache, deren Ausdrücke fast alle ihren Ursprung aus dem Schematismus verraten, würde das Durchgreifende jener Operation durch alle Geschäfte des menschlichen Geistes am offenbarsten darstellen.

Um alles zu erschöpfen, was sich über die Natur des Schemas sagen läßt, muß noch bemerkt werden, daß es eben dasselbe für Begriffe ist, was das Symbol für Ideen ist. Das Schema bezieht sich daher immer und notwendig auf einen empirischen, entweder wirklichen oder hervorzubringenden Gegenstand. So ist z. B. von jeder organischen Gestalt, wie der menschlichen, nur ein Schema möglich, anstatt daß es z. B. von der Schönheit, von der Ewigkeit usw. nur Symbole gibt. Da nun der ästhetische Künstler nur nach Ideen arbeitet, und doch auf der andern Seite, um das Kunstwerk unter empirischen Bedingungen darzustellen, wieder einer mechanischen Kunst bedarf, so ist offenbar, daß für ihn die Stufenfolge von der Idee bis zum Gegenstand die doppelte von der des mechanischen Künstlers ist.

Nachdem nun der Begriff des Schemas völlig bestimmt ist (es ist nämlich die sinnlich angeschaute Regel der Hervorbringung eines empirischen Gegenstandes), können wir in den Zusammenhang der Untersuchung zurückkehren.

Es sollte erklärt werden, wie das Ich dazu komme, sich selbst als tätig im Produzieren anzuschauen. Diese wurde erklärt aus der Abstraktion; die Handlungsweise, wodurch das Objekt entsteht, mußte vom Entstandenen selbst getrennt werden. Dies

geschah durch das Urteil. Aber das Urteil war selbst nicht möglich ohne Schematismus. Denn im Urteil wird eine Anschauung einem Begriff gleich gesetzt; damit dies geschehe, muß etwas sein, was die Vermittlung beider macht, und dies ist allein das Schema.

Nun wird aber die Intelligenz durch jenes Vermögen vom einzelnen Objekt zu abstrahieren, oder, was dasselbe ist, durch das empirische Abstraktionsvermögen, nie dazu gelangen, vom Objekt sich loszureißen; denn eben durch den Schematismus wird Begriff und Objekt wieder vereinigt, also setzt jenes Abstraktionsvermögen in der Intelligenz selbst ein höheres voraus, damit das Resultat derselben ins Bewußtsein gesetzt werde. Soll die empirische Abstraktion überhaupt fixiert werden, so kann es nur durch ein Vermögen geschehen, kraft dessen nicht nur die Handlungsweise, wodurch das bestimmte Objekt, sondern die Handlungsweise, wodurch das Objekt überhaupt entsteht, vom Objekt selbst unterschieden wird.

II.

Es fragt sich nun, um diese höhere Abstraktion genauer zu charakterisieren,

a) was aus dem Anschauen werde, wenn aller Begriff daraus hinweggenommen wird (denn im Objekt ist ursprünglich Anschauung und Begriff vereinigt, nun soll aber von der Handlungsweise überhaupt abstrahiert, also aller Begriff aus dem Objekt hinweggenommen werden).

In jeder Anschauung muß zweierlei unterschieden werden, das Anschauen als solches, oder das Anschauen, insofern es ein Handeln überhaupt ist, und das Bestimmende der Anschauung, was macht, daß die Anschauung Anschauung eines Objekts ist, mit Einem Wort, der Begriff der Anschauung.

Das Objekt ist dieses bestimmte, weil ich auf diese bestimmte Art gehandelt habe, aber diese bestimmte Handlungsweise eben ist der Begriff, das Objekt ist also bestimmt durch den Begriff; mithin geht ursprünglich der Begriff dem Objekt selbst voran, zwar nicht der Zeit, wohl aber dem Rang nach. Der Begriff ist das Bestimmende, das Objekt das Bestimmte.

Also ist der Begriff nicht, wie insgemein vorgegeben wird, das Allgemeine, sondern vielmehr die Regel, das Einschränkende, das Bestimmende der Anschauung, und wenn der Begriff unbestimmt heißen kann, ist er es nur insofern, als er nicht das Bestimmte, sondern das Bestimmende ist. Das Allgemeine ist also das Anschauen, oder Produzieren, und nur dadurch, daß in dieses an sich unbestimmte Anschauen ein Begriff kommt, wird es Anschauung eines Objekts. Die gewöhnliche Erklärung des Ursprungs der Begriffe, wenn sie nicht bloß Erklärung des empirischen Ursprungs von Begriffen sein soll, diejenige nämlich, nach welcher mir dadurch, daß ich von mehreren einzelnen Anschauungen das Bestimmte vertilge, und nur das Allgemeine behalte, der Begriff entstehen soll, läßt sich sehr leicht in ihrer Oberflächlichkeit darstellen. Denn um jene Operation vorzunehmen, muß ich ohne Zweifel jene Anschauungen miteinander vergleichen; aber wie komme ich dazu, ohne schon von einem Begriff geleitet zu sein? Denn woher wissen wir denn, daß jene einzelnen uns gegebenen Objekte derselben Art sind, wenn nicht das erste uns schon zum Begriff geworden ist? Also setzt jenes empirische Verfahren, von mehreren einzelnen das Gemeinschaftliche aufzufassen, schon die Regel es aufzufassen, d. h. den Begriff, und also ein Höheres als jenes empirische Abstraktionsvermögen, selbst schon voraus.

Wir unterscheiden also in der Anschauung das Anschauen selbst, und den Begriff oder das Bestimmende des Anschauens. In der ursprünglichen Anschauung ist beides vereinigt. Soll also durch die höhere Abstraktion, die wir im Gegensatz gegen die empirische die transzendentale nennen wollen, aller Begriff aus der Anschauung hinweggenommen werden, so wird die letztere gleichsam frei, denn alle Beschränktheit kommt in sie nur durch den Begriff. Von demselben entkleidet, wird also das Anschauen ein völlig und in jeder Rücksicht unbestimmtes.

Wird die Anschauung völlig unbestimmt, absolut begrifflos, so bleibt von ihr nichts mehr übrig als das allgemeine Anschauen selbst, welches, wenn es selbst wieder angeschaut wird, der Raum ist.

Der Raum ist das begrifflose Anschauen, also schlechthin kein Begriff, der etwa von den Verhältnissen der Dinge erst abstrahiert wäre; denn obgleich mir der Raum durch Abstraktion entsteht, ist er doch kein abstrakter Begriff, weder in dem Sinn, wie es die Kategorien sind, noch in dem, wie es empirische oder Gattungsbegriffe sind; denn gäbe es einen Gattungsbegriff des Raums, so müßte es mehrere Räume geben, anstatt daß es nur Einen unendlichen Raum gibt, den jede Begrenzung im Raum, d. h. jeder einzelne Raum, schon voraussetzt. Da der Raum durchaus nur ein Anschauen ist, so ist er notwendig auch ein Anschauen ins Unendliche, dergestalt, daß auch der kleinste Teil des Raums noch selbst ein Anschauen, d. h. ein Raum, nicht etwa bloße Grenze ist, worauf allein die unendliche Teilbarkeit des Raums beruht. Daß endlich die Geometrie, welche, obgleich sie alle Beweise lediglich aus der Anschauung, und doch ebenso allgemein als aus Begriffen führt, ganz allein dieser Eigenschaft des Raums ihr Dasein verdanke, ist so allgemein anerkannt, daß es hier keiner weiteren Ausführung bedarf.

b) Was wird aus dem Begriff, wenn alle Anschauung aus ihm hinweggenommen ist?

Indem der ursprüngliche Schematismus durch transzendentale Abstraktion sich aufhebt, muß, wenn an dem einen Pol die begrifflose Anschauung entsteht, gleichzeitig am andern der anschauungslose Begriff entstehen. Wenn die Kategorien, so wie sie in der vorhergehenden Epoche abgeleitet sind, bestimmte Anschauungsarten der Intelligenz sind, so muß, wenn sie von der Anschauung entkleidet werden, die bloße reine Bestimmtheit zurückbleiben. Diese ist es, welche durch den logischen Begriff bezeichnet wird. Wenn also ein Philosoph ursprünglich nur auf dem Standpunkt der Reflexion oder Analysis steht, so wird er auch die Kategorien bloß als lediglich formelle Begriffe, also auch bloß aus der Logik, deduzieren können. Aber abgesehen davon, daß die verschiedenen Funktionen des Urteils in der Logik selbst noch einer Ableitung bedürfen, und daß, weit entfernt, daß die Transzendental-Philosophie ein Abstraktum der Logik ist, diese vielmehr von jener abstrahiert werden muß, so

ist es doch bloße Täuschung, zu glauben, daß die Kategorien, nachdem sie von dem Schematismus der Anschauung getrennt sind, noch als reelle Begriffe zurückbleiben, da sie, von der Anschauung entkleidet, bloß logische Begriffe, mit derselben verbunden, aber nicht mehr bloße Begriffe, sondern wirkliche Anschauungsformen sind. Die Unzulänglichkeit einer solchen Ableitung wird sich noch durch andere Mängel verraten, z. B. daß sie den Mechanismus der Kategorien, den besondern sowohl als den allgemeinen, obgleich er sichtbar genug ist, nicht enthüllen kann. So ist es allerdings eine auffallende Eigenheit der sogenannten dynamischen Kategorien, daß jede derselben ihr Korrelatum hat, indes dies bei den sogenannten mathematischen nicht der Fall ist, welche Eigenheit aber sehr leicht erklärbar ist, sobald man weiß, daß in den dynamischen Kategorien innerer und äußerer Sinn noch ungetrennt ist, indes von den mathematischen die eine nur dem inneren, die andere nur dem äußeren Sinn angehört. Ebenso, daß überall, und in jeder Klasse drei Kategorien sind, wovon die beiden ersten sich entgegengesetzt, die dritte aber die Synthesis von beiden ist, beweist, daß der allgemeine Mechanismus der Kategorien auf einem höheren Gegensatz beruht, der von dem Standpunkt der Reflexion aus nicht mehr erblickt wird, für welchen es also einen höheren weiter zurückliegenden geben muß. Da ferner dieser Gegensatz durch alle Kategorien hindurchgeht, und es Ein Typus ist, der allen zugrunde liegt, so gibt es ohne Zweifel auch nur Eine Kategorie, und da wir aus dem ursprünglichen Mechanismus der Anschauung nur die Eine der Relation ableiten konnten, so ist zu erwarten, daß diese jene Eine ursprüngliche sei, welches durch die nähere Ansicht sich wirklich bestätigt. Wenn bewiesen werden kann, daß vor oder jenseits der Reflexion das Objekt gar nicht durch die mathematischen Kategorien bestimmt sei, daß vielmehr durch dieselben nur das Subjekt, sei es insofern es anschauend oder insofern es empfindend ist, bestimmt sei, so wie z. B. das Objekt doch wohl nicht an sich, sondern nur in bezug auf das zugleich anschauende und reflektierende Subjekt Eines ist; wenn dagegen bewiesen werden kann, daß das Objekt schon in der ersten Anschauung, und ohne daß eine Reflexion sich

darauf richtet, als Substanz und Akzidens bestimmt sein muß: so folgt daraus doch wohl, daß die mathematischen Kategorien den dynamischen überhaupt untergeordnet sein, oder daß diese jenen vorangehen, die letzteren also eben deswegen nur getrennt vorstellen können, was jene als vereint vorstellen, weil die nur auf dem Standpunkt der Reflexion entstehende Kategorie, solange nicht auch hier wieder eine Entgegensetzung des äußeren und inneren Sinns vorgegangen ist, welches in den Kategorien der Modalität geschieht, auch nur entweder dem inneren oder äußeren Sinn angehören, und also auch kein Korrelat haben kann. Kürzer möchte der Beweis sich dadurch führen lassen, daß im ursprünglichen Mechanismus des Anschauens die beiden ersten Kategorien nur durch die dritte vorkommen, die dritte der mathematischen aber die Wechselwirkung immer schon voraussetzt, indem z. B. weder eine Allheit von Objekten denkbar ist ohne eine allgemeine wechselseitige Voraussetzung der Objekte durcheinander, noch auch eine Limitation des einzelnen Objekts, ohne die Objekte wechselseitig durcheinander limitiert, d. h. in allgemeiner Wechselwirkung zu denken. Es bleiben also von den vier Klassen der Kategorien nur die dynamischen als ursprünglich zurück, und wenn ferner gezeigt werden kann, daß auch die der Modalität nicht in demselben Sinne, d. h. ebenso ursprünglich, Kategorien sein können, wie die der Relation, so bleiben als die einzigen Grundkategorien nur die letzteren zurück. Nun kommt aber wirklich im ursprünglichen Mechanismus der Anschauung kein Objekt als möglich oder unmöglich vor, so wie jedes als Substanz und Akzidenz vorkommt. Als möglich, als wirklich und notwendig erscheinen die Objekte erst durch den höchsten Reflexionsakt, der bis jetzt noch gar nicht einmal abgeleitet ist. Sie drücken eine bloße Beziehung des Objekts auf das gesammte Erkenntnisvermögen (inneren und äußeren Sinn) aus, dergestalt, daß weder durch den Begriff der Möglichkeit, noch selbst durch den der Wirklichkeit in den Gegenstand selbst irgend eine Bestimmung gesetzt wird. Jene Beziehung des Objekts auf das gesamte Erkenntnisvermögen ist aber doch ohne Zweifel erst dann möglich, wenn sich das Ich vom Objekt, d. h. von seiner ideellen zugleich und reellen Tätigkeit völlig losgerissen hat, d. h.

also nur durch den höchsten Reflexionsakt. In bezug auf denselben können die Kategorien der Modalität alsdann wieder ebenso die höchsten heißen, wie die der Relation in bezug auf die Synthesis der produktiven Anschauung, woraus aber eben offenbar wird, daß sie keine ursprünglich in der ersten Anschauung vorkommende Kategorien sind.

III.

Die transzendentale Abstraktion ist Bedingung des Urteils, aber nicht das Urteil selbst. Sie erklärt nur, wie die Intelligenz dazu kommt, Objekt und Begriff zu trennen, nicht aber, wie sie beide im Urteil wieder vereinigt. Wie der an sich völlig anschauungslose Begriff mit der an sich völlig begrifflosen Anschauung des Raums sich zum Objekt wieder verbinde, ist ohne ein Vermittelndes nicht denkbar. Aber was den Begriff und die Anschauung überhaupt vermittelt, ist das Schema. Also wird auch die transzendentale Abstraktion wieder aufgehoben werden durch einen Schematismus, den wir zum Unterschied gegen den früher abgeleiteten den transzendentalen nennen werden.

Das empirische Schema wurde erklärt als die sinnlich angeschaute Regel, wonach ein Gegenstand empirisch hervorgebracht werden kann. Das transzendentale also wird die sinnliche Anschauung der Regel sein, nach welcher ein Objekt überhaupt, oder transzendental hervorgebracht werden kann. Insofern nun das Schema eine Regel enthält, insofern ist es nur Objekt einer inneren Anschauung, insofern es Regel der Konstruktion eines Objekts ist, muß es doch äußerlich als ein im Raum Verzeichnetes angeschaut werden. Das Schema ist also überhaupt ein Vermittelndes des inneren und äußeren Sinns. Man wird also das transzendentale Schema als dasjenige erklären müssen, was am ursprünglichsten inneren und äußeren Sinn vermittelt.

Aber das Ursprünglichste, was inneren und äußeren Sinn vermittelt, ist die Zeit, nicht insofern sie bloß innerer Sinn, d. h. absolute Grenze, ist, sondern insofern sie selbst wieder zum Objekt der äußeren Anschauung wird, also die Zeit, insofern sie Linie, d. h. nach Einer Richtung ausgedehnte Größe ist.

Wir verweilen bei diesem Punkt, um den eigentlichen Charakter der Zeit genauer zu bestimmen.

Die Zeit ist vom Standpunkt der Reflexion angesehen ursprünglich nur eine Anschauungsform des inneren Sinns, da sie nur in Ansehung der Sukzession unserer Vorstellungen statthat, welche von diesem Standpunkt aus bloß in uns ist, anstatt daß wir das Zugleichsein der Substanzen, was Bedingung des inneren und äußeren Sinns ist, nur außer uns anschauen können. Dagegen ist vom Standpunkt der Anschauung aus die Zeit ursprünglich schon äußere Anschauung, weil nämlich auf demselben zwischen Vorstellungen und Gegenständen kein Unterschied ist. Wenn also für die Reflexion die Zeit nur innere Anschauungsform ist, so ist sie für die Anschauung beides zugleich. Aus dieser Eigenschaft der Zeit läßt sich unter anderem einsehen, warum sie, indes der Raum nur Substrat der Geometrie ist, Substrat der gesamten Mathematik ist, und warum selbst alle Geometrie auf Analysis zurückgeführt werden kann; eben daraus erklärt sich das Verhältnis zwischen der geometrischen Methode der Alten und der analytischen der Neueren, durch welche, obgleich beide sich entgegengesetzt sind, doch ganz dasselbe zustande gebracht wird.

Nur auf jener Eigenschaft der Zeit, dem äußeren und dem inneren Sinn zugleich anzugehören, beruht es, daß sie das allgemeine Vermittlungsglied des Begriffs und der Anschauung, oder das transzendentale Schema ist. Da die Kategorien ursprünglich Anschauungsarten, also nicht vom Schematismus getrennt sind, welches erst durch die transzendentale Abstraktion geschieht, so erhellt daraus

1. daß die Zeit ursprünglich schon in die produktive Anschauung oder die Konstruktion des Objekts mit eingeht, wie es auch in der vorhergehenden Epoche bewiesen worden;

2. daß aus diesem Verhältnis der Zeit zu den reinen Begriffen auf der einen und der reinen Anschauung oder dem Raum auf der andern Seite der ganze Mechanismus der Kategorien sich ableiten lassen muß;

3. daß, wenn durch die transzendentale Abstraktion der ur-

sprüngliche Schematismus aufgehoben ist, auch von der ursprünglichen Konstruktion des Objekts eine völlig veränderte Ansicht entstehen muß, welche, da eben jene Abstraktion Bedingung alles Bewußtseins ist, auch diejenige sein wird, welche allein ins Bewußtsein kommen kann. Also verliert die produktive Anschauung durch das Medium selbst, durch welches sie hindurchgehen muß, um zum Bewußtsein zu gelangen, ihren Charakter.

Zur Erläuterung des letzten Punkts mögen einige Beispiele dienen.

In jeder Veränderung findet ein Übergang von einem Zustand in seinen kontradiktorisch entgegengesetzten statt, z. B. wenn ein Körper aus der Bewegung nach der Richtung A in eine nach der Richtung — A übergeht. Diese Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Zustände ist in der mit sich selbst identischen und stets nach Identität des Bewußtseins strebenden Intelligenz nur durch den Schematismus der Zeit möglich. Die Anschauung produziert die Zeit als stetig im Übergang von A zu — A, um den Widerspruch zwischen Entgegengesetzten zu vermitteln. Durch die Abstraktion wird der Schematismus und mit ihm die Zeit aufgehoben. — Es ist ein bekanntes Sophisma der alten Sophisten, wodurch sie die Möglichkeit einer mitgeteilten Bewegung bestreiten. Nehmt, sagen sie, den letzten Moment der Ruhe eines Körpers und den ersten seiner Bewegung, zwischen beiden ist kein Mittleres. (Dies ist auch völlig wahr vom Standpunkt der Reflexion aus). Soll also ein Körper in Bewegung gesetzt werden, so geschieht es entweder im letzten Moment seiner Ruhe, oder im ersten seiner Bewegung, aber jenes ist nicht möglich, weil er noch ruht, dieses nicht, weil er schon in Bewegung ist. Dieses Sophisma, welches ursprünglich durch die produktive Anschauung gelöst ist, für die Reflexion aufzulösen, sind die Kunstgriffe der Mechanik ersonnen, welche, da sie den Übergang eines Körpers z. B. von Ruhe in Bewegung, d. h. die Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Zustände, nur als durch eine Unendlichkeit vermittelt denken kann, während für sie doch die produktive Anschauung aufgehoben ist, welche letztere allein ein Unendliches im Endlichen, d. h. eine Größe, darstellen kann, in welcher, obgleich sie selbst endlich ist, doch kein unendlich kleiner Teil

möglich ist, sich genötigt sieht, zwischen jene beiden Zustände eine Unendlichkeit außereinander befindlicher Zeitteile, deren jeder unendlich klein ist, einzuschalten. Da nun aber jener Übergang, z. B. von einer Richtung in die entgegengesetzte, doch in endlicher Zeit, obgleich durch unendliche Vermittlung, welches ursprünglich aber nur vermöge der Kontinuität möglich ist, geschehen soll, so kann auch die Bewegung, welche dem Körper in einem Moment mitgeteilt wird, nur Sollizitation sein, weil sonst in endlicher Zeit eine unendliche Geschwindigkeit entstünde. Alle diese eigentümlichen Begriffe sind allein durch die Aufhebung des ursprünglichen Schematismus der Anschauung notwendig gemacht. Was aber die Bewegung überhaupt betrifft, so ist, weil zwischen je zwei Punkten einer Linie unendlich viele andere gedacht werden müssen, eine Konstruktion derselben vom Standpunkt der Reflexion aus schlechthin unmöglich, weshalb auch die Geometrie die Linie postuliert, d. h. fordert, daß sie jeder in produktiver Anschauung selbst hervorbringe, was sie gewiß nicht tun würde, wenn sich das Entstehen einer Linie durch Begriffe mitteilen ließe.

Aus der Eigenschaft der Zeit, transzendentales Schema zu sein, erhellt von selbst, daß sie kein bloßer Begriff ist, weder ein solcher, der empirisch, noch ein solcher, der transzendental abstrahiert wäre. Denn alles, wovon die Zeit abstrahiert sein könnte, setzt sie selbst schon als Bedingung voraus. Wäre sie aber eine transzendentale Abstraktion gleich den Verstandesbegriffen, so müßte es, ebenso, wie es z. B. mehrere Substanzen gibt, auch mehrere Zeiten geben, allein die Zeit ist nur Eine; was man verschiedene Zeiten nennt, sind nur verschiedene Einschränkungen der absoluten Zeit. Darum läßt sich auch kein Axiom der Zeit, z. B. daß zwei Zeiten nicht auseinander oder zugleich sein können, oder irgend ein Satz der Arithmetik, welche ganz auf der Zeitform beruht, aus bloßen Begriffen demonstrieren.

Nachdem wir nun den transzendentalen Schematismus abgeleitet, sehen wir uns auch in den Stand gesetzt, den ganzen Mechanismus der Kategorien vollständig auseinander zu legen.

Die erste, allen übrigen zugrunde liegende Kategorie, die

einzige, durch welche das Objekt in der Produktion schon bestimmt ist, ist, wie wir wissen, die der Relation, welche, da sie die einzige Kategorie der Anschauung ist, allein den äußeren und inneren Sinn noch als vereinigt vorstellen wird.

Die erste Kategorie der Relation, Substanz und Akzidens, bezeichnet die erste Synthesis des inneren und äußeren Sinns. Wird nun aber von dem Begriff der Substanz sowohl als dem des Akzidens der transzendentale Schematismus hinweggenommen, so bleibt nichts zurück als der bloß logische Begriff des Subjekts und des Prädikats. Nimmt man dagegen allen Begriff aus beiden weg, so bleibt die Substanz nur als reine Extensität, oder als Raum, das Akzidens nur als absolute Grenze, oder als Zeit, insofern sie bloß innerer Sinn und vom Raum völlig unabhängig ist, zurück. Wie nun aber der an sich völlig anschauungslose Begriff des logischen Subjekts, oder der gleichfalls anschauungslose Begriff des logischen Prädikats, jener zur Substanz, dieser zum Akzidens werde, ist nur zu erklären dadurch, daß die Bestimmung der Zeit zu beiden hinzukommt.

Aber diese kommt eben erst durch die zweite Kategorie hinzu, denn erst durch die zweite (nach unsrer Ableitung die Anschauung der ersten) wird das, was in der ersten innerer Sinn ist, für das Ich zur Zeit. Also ist die erste Kategorie überhaupt nur anschaubar durch die zweite, wie zu seiner Zeit bewiesen worden ist; der Grund davon, der sich hier zeigt, ist, daß erst durch die zweite das transzendentale Schema der Zeit hinzukommt.

Die Substanz ist als solche anzuschauen nur dadurch, daß sie angeschaut wird als beharrend in der Zeit, aber sie kann nicht angeschaut werden als beharrend, ohne daß die Zeit, welche bisher nur die absolute Grenze bezeichnete, verfließe (nach Einer Dimension sich ausdehne), welches eben nur durch die Sukzession des Kausalzusammenhangs geschieht. Aber hinwiederum auch, daß irgend eine Sukzession in der Zeit stattfindet, ist nur anzuschauen im Gegensatz gegen etwas in ihr, oder, weil die im Verfließen angehaltene Zeit = Raum ist, im Raum Beharrendes, welches eben die Substanz ist. Also sind diese beiden Kategorien

nur wechselseitig durcheinander, d. h. sie sind nur in einer dritten möglich, welches die Wechselwirkung ist.

Aus dieser Ableitung lassen sich von selbst folgende zwei Sätze abstrahieren, aus welchen der Mechanismus aller übrigen Kategorien begreiflich ist:

1. der Gegensatz, welcher zwischen den beiden ersten Kategorien stattfindet, ist derselbe, welcher ursprünglich zwischen Raum und Zeit stattfindet;

2. die zweite Kategorie in jeder Klasse ist nur darum notwendig, weil sie das transzendentale Schema zu der ersten hinzubringt. —

Nicht um etwas zu antizipieren, was noch nicht abgeleitet ist, sondern um diese beiden Sätze durch weitere Ausführung deutlicher zu machen, zeigen wir die Anwendung davon auf die sogenannten mathematischen Kategorien, obgleich diese noch nicht als solche abgeleitet sind.

Wir haben bereits angedeutet, daß dieselben keine Kategorien der Anschauung seien, indem sie bloß auf dem Standpunkt der Reflexion entstehen. Aber eben zugleich mit der Reflexion wird die Einheit zwischen äußerem und innerem Sinn aufgehoben, und dadurch die Eine Grundkategorie der Relation in zwei entgegengesetzte getrennt, deren erste nur das bezeichnet, was am Objekt dem äußeren Sinn angehört, indes die andere nur das ausdrückt, was am Objekt dem äußerlich angeschauten inneren angehört.

Wird nun, um von der ersteren anzufangen, von der Kategorie der Einheit, welches die erste in der Klasse der Quantität ist, alle Anschauung hinweggenommen, so bleibt nur die logische Einheit zurück. Soll diese mit der Anschauung verbunden werden, so muß die Bestimmung der Zeit hinzukommen. Nun ist aber Größe mit Zeit verbunden Zahl. Also kommt eben erst durch die zweite Kategorie (der Vielheit) die Bestimmung der Zeit hinzu. Denn erst mit der gegebenen Vielheit fängt das Zählen an. Ich zähle nicht, wo nur Eines ist. Die Einheit wird erst durch die Mehrheit zur Zahl. (Daß Zeit und Vielheit erst miteinander kommen, ist auch daraus zu ersehen, daß erst durch die zweite Kategorie der Relation, eben diejenige, durch welche

dem Ich zuerst die Zeit in der äußeren Anschauung entsteht, eine Mehrheit von Objekten bestimmt ist. Selbst in der willkürlichen Sukzession der Vorstellungen entsteht mir eine Mehrheit von Objekten nur dadurch, daß ich eins nach dem andern, d. h. dadurch, daß ich sie überhaupt nur in der Zeit auffasse. In der Zahlenreihe wird 1 nur durch die Mehrheit zur Einheit, d. h. zum Ausdruck der Endlichkeit überhaupt. Dies läßt sich so beweisen. Ist 1 eine endliche Zahl, so muß es für sie einen möglichen Teiler geben, aber $^1/_1 = 1$, also ist 1 teilbar nur durch 2, 3 usw., d. h. durch die Vielheit überhaupt; ohne dieselbe ist es $^1/_0$, d. h. das Unendliche).

Aber ebensowenig als die Einheit ohne Vielheit anschaulich ist, ist es Vielheit ohne Einheit, also setzen beide sich wechselseitig voraus, d. h. sie sind beide nur durch eine dritte gemeinschaftliche möglich.

Derselbe Mechanismus nun zeigt sich in den Kategorien der Qualität. Nehme ich von der Realität die Anschauung des Raums hinweg, welches durch transzendentale Abstraktion geschieht, so bleibt mir nichts zurück als der bloß logische Begriff der Position überhaupt. Verbinde ich diesen Begriff wieder mit der Anschauung des Raums, so entsteht mir die Raumerfüllung, welche aber nicht anzuschauen ist ohne einen Grad, d. h. ohne eine Größe in der Zeit zu haben. Aber der Grad, d. h. die Bestimmung durch die Zeit, kommt eben erst durch die zweite Kategorie, die der Negation, hinzu. Also ist die zweite hier abermals nur notwendig, weil die erste nur durch sie anschaulich wird, oder weil sie zu jener das transzendentale Schema hinzubringt.

Deutlicher vielleicht so. Denke ich mir das Reelle an den Objekten als uneingeschränkt, so wird es sich ins Unendliche ausbreiten, und da bewiesenermaßen die Intensität im umgekehrten Verhältnis mit der Extensität steht, so bleibt nichts zurück als unendliche Extensität mit Mangel aller Intensität, d. h. der absolute Raum. Denkt man sich dagegen die Negation als das Uneingeschränkte, so bleibt nichts zurück als die unendliche Intensität ohne Extensität, d. h. der Punkt, oder der innere Sinn, insofern er bloß innerer Sinn ist. Nehme ich also von der ersten Kategorie

die zweite hinweg, so bleibt mir der absolute Raum, nehme ich von der zweiten die erste, so bleibt mir die absolute Zeit (d. h. die Zeit bloß als innerer Sinn).

In der ursprünglichen Anschauung nun entsteht uns weder Begriff, noch Raum, noch Zeit, allein und abgesondert, sondern alles zugleich. Ebenso wie unser Objekt das Ich diese drei Bestimmungen bewußtlos und von selbst zum Objekt verbindet, ebenso ist es auch uns in der Deduktion der produktiven Anschauung ergangen. Durch die transzendentale Abstraktion, welche eben in dem Aufheben jenes Dritten, was die Anschauung bindet, besteht, konnten uns als Bestandteil derselben nur der anschauungslose Begriff und die begrifflose Anschauung zurückbleiben. Von diesem Standpunkt aus kann die Frage, wie das Objekt möglich sei, nur so ausgedrückt werden: wie ganz anschauungslose Begriffe, die wir als Begriffe *a priori* in uns finden, so unauflöslich mit der Anschauung verknüpft werden, oder in sie übergehen können, daß sie vom Objekt schlechterdings unzertrennlich sind. Da nun dieser Übergang nur durch den Schematismus der Zeit möglich ist, so schließen wir, daß auch die Zeit schon in jene ursprüngliche Synthesis mit eingehen mußte. So verändert sich völlig die Ordnung der Konstruktion, die wir in der vorhergehenden Epoche befolgt haben, indes doch die transzendentale Abstraktion allein uns dahin bringt, den Mechanismus der ursprünglichen Synthesis mit deutlichem Bewußtsein auseinander zu legen.

IV.

Die transzendentale Abstraktion wurde postuliert als Bedingung der empirischen, diese als Bedingung des Urteils. Jedem Urteil, auch dem gemeinsten, liegt also jene Abstraktion zugrunde, und das transzendentale Abstraktionsvermögen, oder das Vermögen der Begriffe *a priori*, ist in jeder Intelligenz so notwendig als das Selbstbewußtsein selbst.

Aber die Bedingung kommt vor dem Bedingten nicht zum Bewußtsein, und die transzendentale Abstraktion verliert sich im Urteil, oder in der empirischen, welche zugleich mit ihrem Resultat durch sie ins Bewußtsein erhoben wird.

Wie nun auch die transzendentale Abstraktion nebst ihrem Resultat wieder ins Bewußtsein gesetzt werde, dies wird, da wir wissen können, daß im gemeinen Bewußtsein weder von jener noch von diesem notwendig etwas vorkommt, und daß es, wenn etwas davon vorkommt, schlechthin zufällig ist, zum voraus zu vermuten, nur durch eine Handlung möglich sein, welche in bezug auf das gemeine Bewußtsein nicht mehr notwendig sein kann (denn sonst müßte sich auch das Resultat derselben immer und notwendig in ihm vorfinden), welche daher eine Handlung sein muß, die aus keiner andern in der Intelligenz selbst (sondern etwa aus einer Handlung außer ihr) erfolgt, die also für die Intelligenz selbst eine absolute ist. Bis zum Bewußtsein der empirischen Abstraktion und des aus ihr Resultierenden möchte das gemeine Bewußtsein reichen; denn dafür ist noch durch die transzendentale Abstraktion gesorgt, welche aber, vielleicht eben deswegen, weil durch sie alles, was im empirischen Bewußtsein überhaupt vorkommt, gesetzt ist, selbst nicht mehr notwendig, und wenn sie dazu gelangt, nur zufälligerweise zum Bewußtsein gelangen wird.

Nun ist aber offenbar, daß das Ich erst dadurch, daß es auch der transzendentalen Abstraktion sich bewußt wird, sich für sich selbst absolut über das Objekt erheben könnte (denn durch die empirische Abstraktion reißt es sich nur vom bestimmten Objekt los), und daß es nur, indem es sich über alles Objekt erhebt, sich selbst als Intelligenz erkennen könne. Da nun aber diese Handlung, welche eine absolute Abstraktion ist, eben deswegen, weil sie absolut ist, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar ist, so reißt hier die Kette der theoretischen Philosophie ab; und es bleibt in Ansehung derselben nur die absolute Forderung übrig: es soll eine solche Handlung in der Intelligenz vorkommen, aber eben damit schreitet die theoretische Philosophie über ihre Grenze, und tritt ins Gebiet der praktischen, welche allein durch kategorische Forderungen setzt.

Ob und wie diese Handlung möglich sei, diese Frage fällt nicht mehr in die Sphäre der theoretischen Untersuchung, aber Eine Frage hat sie noch zu beantworten. — Hypothetisch ange-

nommen, daß eine solche Handlung in der Intelligenz sei, wie wird sie sich selbst, und wie wird sie die Welt der Objekte finden? Ohne Zweifel entsteht ihr durch diese Handlung eben das, was schon durch die transzendentale Abstraktion für uns gesetzt war, und so bringen wir, dadurch, daß wir einen Schritt in die praktische Philosophie tun, unser Objekt vollends auf den Punkt, den wir verlassen, indem wir in die praktische übergehen.

Die Intelligenz erhebt sich durch eine absolute Handlung über alles Objektive. Es würde für sie in dieser Handlung alles Objektive verschwinden, wenn nicht die ursprüngliche Beschränktheit fortdauerte, aber diese muß fortdauern; denn soll die Abstraktion geschehen, so kann das, wovon abstrahiert wird, nicht aufhören. Da nun die Intelligenz in der abstrahierenden Tätigkeit sich absolut frei, und doch zugleich durch die ursprüngliche Beschränktheit, gleichsam die intellektuelle Schwere, zurückgezogen fühlt in die Anschauung, so wird sie eben erst in dieser Handlung für sich selbst als Intelligenz, also nicht mehr bloß als reelle Tätigkeit, wie in der Empfindung, noch bloß als ideelle, wie in der produktiven Anschauung, sondern als beides zugleich, begrenzt, d. h. Objekt. Sie erscheint sich als begrenzt durch die produktive Anschauung. Aber die Anschauung als Akt ist untergegangen im Bewußtsein, und nur das Produkt ist geblieben. Sie erkennt sich als begrenzt durch produktive Anschauung, heißt also ebensoviel als: sie erkennt sich als begrenzt durch die objektive Welt. Hier zuerst also stehen die objektive Welt und die Intelligenz im Bewußtsein selbst einander gegenüber, ebenso wie wir es im Bewußtsein durch die erste philosophische Abstraktion finden.

Die Intelligenz kann nun die transzendentale Abstraktion fixieren, welches aber schon durch Freiheit, und zwar durch eine besondere Richtung der Freiheit geschieht. Daraus erklärt sich, warum Begriffe *a priori* nicht in jedem Bewußtsein, und warum sie in keinem immer und notwendig vorkommen. Sie können vorkommen, aber sie müssen nicht vorkommen.

Da durch die transzendentale Abstraktion alles sich trennt, was in der ursprünglichen Synthesis der Anschauung vereinigt

war, so wird dies alles, obgleich immer durch Freiheit, der Intelligenz als getrennt zum Objekt werden, z. B. die Zeit, abgesondert vom Raum und vom Objekt, der Raum als Form des Zugleichseins, die Objekte, wie wechselseitig eins dem andern seine Stelle im Raum bestimmt, wobei aber die Intelligenz sich völlig frei findet in Ansehung des Objekts, von welchem die Bestimmung ausgeht.

Im allgemeinen aber richtet sich ihre Reflexion entweder auf das Objekt, wodurch ihr die bereits abgeleitete Kategorie der Anschauung oder der Relation entsteht.

Oder sie reflektiert auf sich selbst. Ist sie zugleich reflektierend und anschauend, so entsteht ihr die Kategorie der Quantität, welche mit dem Schema verbunden Zahl ist, die aber eben deswegen keine ursprüngliche ist.

Ist sie zugleich reflektierend und empfindend, oder reflektiert sie auf den Grad, in welchem ihr die Zeit erfüllt ist, so entsteht ihr die Kategorie der Qualität.

Oder endlich durch den höchsten Reflexionsakt reflektiert sie zugleich auf das Objekt und auf sich, insofern sie zugleich ideelle und reelle Tätigkeit ist. Reflektiert sie zugleich auf das Objekt und auf sich als reelle (freie) Tätigkeit, so entsteht ihr die Kategorie der Möglichkeit. Reflektiert sie zugleich auf das Objekt und auf sich als ideelle (begrenzte) Tätigkeit, so entsteht ihr dadurch die Kategorie der Wirklichkeit.

Auch hier wieder kommt erst durch die zweite Kategorie die Bestimmung der Zeit zu der ersten hinzu. Denn die Begrenztheit der ideellen Tätigkeit besteht nach dem in der vorhergehenden Epoche Abgeleiteten eben darin, daß sie das Objekt als gegenwärtig erkennt. Wirklich also ist ein Objekt, das in einem bestimmten Moment der Zeit gesetzt ist, möglich dagegen, was durch die auf die reelle reflektierende Tätigkeit in die Zeit überhaupt gesetzt und gleichsam hingeworfen wird.

Vereinigt die Intelligenz auch noch diesen Widerspruch zwischen reeller und ideeller Tätigkeit, so entsteht ihr der Begriff

der Notwendigkeit. Notwendig ist, was in aller Zeit gesetzt ist; alle Zeit aber ist die Synthesis für die Zeit überhaupt und für bestimmte Zeit, weil, was in alle Zeit gesetzt ist, ebenso bestimmt, wie in die einzelne, und doch ebenso frei, wie in die Zeit überhaupt gesetzt ist.

Die negativen Korrelata der Kategorien dieser Klasse verhalten sich nicht, wie die der Relation, da sie in der Tat nicht Korrelata, sondern kontradiktorisch-Entgegengesetzte der positiven sind. Auch sind sie keine wirklichen Kategorien, d. h. keine Begriffe, wodurch ein Objekt der Anschauung auch nur für die Reflexion bestimmt wäre, sondern vielmehr, wenn die positiven Kategorien dieser Klasse die höchsten für die Reflexion, oder die Syllepsis aller anderen sind, sind dagegen jene (die negativen) das absolut Entgegengesetzte des Ganzen der Kategorien.

Da die Begriffe der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Notwendigkeit durch den höchsten Reflexionsakt entstehen, so sind sie notwendig auch diejenigen, mit welchen das ganze Gewölbe der theoretischen Philosophie sich schließt. Daß aber diese Begriffe schon auf dem Übergang der theoretischen in die praktische Philosophie stehen, werden die Leser teils schon jetzt voraussehen, teils aber deutlicher noch erkennen, wenn wir nun das System der praktischen Philosophie selbst aufstellen.

Allgemeine Anmerkung zur dritten Epoche.

Die letzte Untersuchung, welche die ganze theoretische Philosophie schließen muß, ist ohne Zweifel über den Unterschied zwischen Begriffen *a priori* und *a posteriori*, welcher wohl schwerlich anders als dadurch, daß man ihren Ursprung in der Intelligenz selbst aufzeigt, deutlich gemacht werden kann. Das Eigentümliche des transzendentalen Idealismus, in Ansehung dieser Lehre, ist eben dies, daß er auch den sogenannten Begriffen *a priori* ihren Ursprung noch nachweisen kann, welches freilich nur dadurch möglich ist, daß er sich in eine jenseits des gemeinen Bewußtseins liegende Region versetzt, anstatt daß eine auf das

letztere sich einschränkende Philosophie diese Begriffe in der Tat nur als vorhanden und gleichsam daliegend vorfinden kann, wodurch sie sich in die unauflöslichen Schwierigkeiten verwickelt, welche den Verteidigern dieser Begriffe von jeher entgegengesetzt worden sind.

Dadurch, daß wir den Ursprung der sogenannten Begriffe *a priori* jenseits des Bewußtseins versetzen, wohin für uns auch der Ursprung der objektiven Welt fällt, behaupten wir mit derselben Evidenz und dem gleichen Rechte, unsere Erkenntnis sei ursprünglich ganz und durchaus empirisch, und sie sei ganz und durchaus *a priori*.

Alle unsere Erkenntnis ist ursprünglich empirisch, eben deswegen, weil uns Begriff und Objekt ungetrennt und zugleich entstehen. Denn sollten wir ursprünglich eine Erkenntnis *a priori* haben, so müßte uns erst der Begriff des Objekts, und dann demselben gemäß das Objekt selbst entstehen, welches allein eine wirkliche Einsicht in das Objekt *a priori* verstatten würde. Umgekehrt heißt alle diejenige Kenntnis empirisch, welche mir, wie z. B. durch ein physikalisches Experiment, dessen Erfolg ich nicht vorher wissen kann, ganz ohne mein Zutun entsteht. Nun kommt uns aber alle Kenntnis der Objekte ursprünglich so von uns unabhängig, daß wir erst, nachdem es da ist, einen Begriff davon entwerfen, diesen Begriff aber nicht mitteilen können, als selbst wieder mittelst der völlig unwillkürlichen Anschauung. Alle Erkenntnis ist also ursprünglich rein empirisch.

Aber eben deswegen, weil unsere ganze Erkenntnis ursprünglich ganz und durchaus empirisch ist, ist sie ganz und durchaus *a priori*. Denn wäre sie nicht ganz unsere Produktion, so würde uns entweder unser ganzes Wissen von außen gegeben, was unmöglich ist, weil es in unserem Wissen sonst nichts Notwendiges und Allgemeingültiges gäbe; es bleibt also nichts übrig, als daß uns einiges von außen, anderes aber aus uns selbst komme. Also kann unser Wissen nur dadurch ganz und durchaus empirisch sein, daß es ganz und durchaus aus uns selbst kommt, d. h. ganz und durchaus *a priori* ist.

Insofern nämlich das Ich alles aus sich produziert, insofern ist alles, nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, oder wohl gar

nur die Form des Denkens, sondern das ganze Eine und unteilbare Wissen *a priori*.

Aber insofern wir uns dieses Produzierens nicht bewußt sind, insofern ist in uns nichts *a priori*, sondern alles *a posteriori*. Daß wir uns unsrer Erkenntnis als einer solchen, die *a priori* ist, bewußt werden, dazu gehört, daß wir uns der Handlung des Produzierens überhaupt, abgesondert vom Produzierten, bewußt werden. Aber eben in dieser Operation geht uns, auf die im Vorhergehenden abgeleitete Weise, alles Materielle (alle Anschauung) vom Begriff verloren, und es kann nichts als das rein Formelle zurückbleiben. Insofern gibt es allerdings Begriffe *a priori* für uns, und zwar rein formelle, aber diese Begriffe sind auch nur, insofern wir begreifen, insofern wir auf jene bestimmte Art abstrahieren, also nicht ohne unser Zutun, sondern durch eine besondere Richtung der Freiheit.

Es gibt also Begriffe *a priori*, ohne daß es angeborene Begriffe gäbe. Nicht Begriffe, sondern unsere eigne Natur und ihr ganzer Mechanismus ist das uns Angeborene. Diese Natur ist eine bestimmte und handelt auf bestimmte Art, aber völlig bewußtlos, denn sie ist selbst nichts anderes als dieses Handeln; der Begriff dieses Handelns ist nicht in ihr, denn sonst müßte sie ursprünglich etwas von diesem Handeln Verschiedenes sein, und wenn er in sie kommt, so kommt er in sie erst durch ein neues Handeln, das jenes erste sich zum Objekt macht.

Es ist aber mit jener ursprünglichen Identität des Handelns und des Seins, welche wir im Begriff des Ichs denken, nicht nur die Vorstellung von angeborenen Begriffen, welche man durch die Entdeckung, daß in allen Begriffen etwas Tätiges sei, schon längst zu verlassen genötigt war, sondern auch die noch jetzt häufig vorgebrachte, von dem Dasein jener Begriffe als ursprünglicher Anlagen, völlig unmöglich gemacht, da dieselbe einzig auf der Vorstellung des Ichs als eines besonderen, von seinem Handeln verschiedenen Substrats gegründet ist. Denn wer uns sagt, daß er sich kein Handeln ohne Substrat zu denken vermöge, gesteht eben dadurch, daß jenes vermeintliche Substrat des Den-

kens selbst ein bloßes Produkt seiner Einbildungskraft, also wiederum nur sein eignes Denken sei, das er auf diese Art ins Unendliche zurück als selbständig vorauszusetzen gezwungen ist. Es ist eine bloße Täuschung der Einbildungskraft, daß, nachdem man einem Objekt die einzigen Prädikate, die es hat, hinweggenommen hat, noch etwas, man weiß nicht was, von ihm zurückbleibe. So wird z. B. niemand sagen, die Undurchdringlichkeit sei der Materie eingepflanzt, denn die Undurchdringlichkeit ist die Materie selbst. Warum spricht man denn von Begriffen, die der Intelligenz eingepflanzt seien, da diese Begriffe die Intelligenz selbst sind? — Die Aristoteliker verglichen die Seele mit einer unbeschriebenen Tafel, auf welche die Züge der Außendinge erst eingegraben würden. Aber, wenn die Seele keine unbeschriebene Tafel ist, ist sie denn deswegen etwa eine beschriebene.

Wenn die Begriffe *a priori* Anlagen in uns sind, so haben wir den äußern Anstoß zur Entwicklung dieser Anlagen obenein. Die Intelligenz ist ein ruhendes Vermögen, auf welches die äußeren Dinge gleichsam als Erregungsursachen der Tätigkeit oder als Reize wirken. Allein die Intelligenz ist kein ruhendes Vermögen, was erst in Tätigkeit versetzt würde, denn sonst müßte sie noch etwas anderes als Tätigkeit, müßte mit einem Produkt verbundene Tätigkeit sein, ungefähr wie es der Organismus, eine schon potenzierte Anschauung der Intelligenz ist. Auch bleiben für jenes Unbekannte, von welchem der Anstoß ausgeht, nachdem man von ihm alle Begriffe *a priori* hinweggenommen hat, gar keine objektiven Prädikate zurück, man müßte also jenes x etwa in eine Intelligenz setzen, wie Mallebranche, der uns alles in Gott sehen läßt, oder der sinnreiche Berkeley, der das Licht ein Gespräch der Seele mit Gott nennt, welche Ideen aber für ein Zeitalter, das sie nicht einmal versteht, keiner Widerlegung bedürfen.

Wenn also unter Begriffen *a priori* gewisse ursprüngliche Anlagen des Ichs verstanden werden, so würde man immer noch den Gedanken, alle Begriffe durch äußere Impressionen entstehen zu lassen, mit Recht vorziehen, nicht etwa, als ob sich auch dabei etwas Verständliches denken ließe, sondern weil alsdann wenigstens in unsrer Erkenntnis Einheit und Ganzheit wäre. — Locke,

der Hauptverteidiger dieser Meinung, streitet gegen das Hirngespinst von angeborenen Begriffen, das er bei Leibniz, welcher sehr weit davon entfernt war, voraussetzte, ohne zu merken, daß es gleich unverständlich ist, die Ideen in der Seele ursprünglich eingegraben sein oder sie erst durch die Objekte eingraben zu lassen, noch fällt es ihm je bei sich zu fragen, ob es wohl in diesem Sinn nicht nur keine angeborene, sondern ob es überhaupt eine Idee in dem Sinne gebe, daß sie ein Eindruck auf die Seele wäre, gleichviel wovon.

Alle diese Verwirrungen lösen sich durch den Einen Satz, daß unsere Erkenntnis ursprünglich ebensowenig *a priori* als *a posteriori* ist, indem dieser ganze Unterschied bloß und lediglich in bezug auf das philosophische Bewußtsein gemacht wird. Aus demselben Grunde, weil nämlich die Erkenntnis ursprünglich, d. h. in Ansehung des Objekts der Philosophie, des Ichs, weder das eine noch das andere ist, kann sie auch nicht das eine zum Teil und zum Teil das andere sein, welche Behauptung in der Tat alle Wahrheit oder Objektivität der Erkenntnis *a priori* unmöglich macht. Denn nicht nur, daß sie die Identität der Vorstellung und des Gegenstandes völlig aufhebt, da Wirkung und Ursache niemals identisch sein können, muß sie entweder behaupten, daß sich die Dinge nach jenen ursprünglichen Formen in uns gleichsam als ein gestaltloser Stoff bequemen, oder umgekehrt, daß jene Formen sich nach den Dingen richten, wodurch sie alle Notwendigkeit verlieren. Denn die dritte mögliche Voraussetzung, nach welcher die objektive Welt, und die Intelligenz gleichsam zwei Uhren vorstellten, die ohne voneinander zu wissen, und völlig voneinander abgeschlossen, eben dadurch, daß jede ihren regelmäßigen Gang fortgeht, untereinander übereinstimmen, behauptet etwas völlig Überflüssiges und fehlt gegen ein Hauptprinzip aller Erklärung: was durch Eines erklärt werden kann, nicht durch mehreres zu erklären, davon nichts zu sagen, daß auch diese, ganz außer den Vorstellungen der Intelligenz liegende objektive Welt doch, weil sie Ausdruck von Begriffen ist, nur wieder durch und für eine Intelligenz existieren kann.

Vierter Hauptabschnitt.

System der praktischen Philosophie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus.

Es dünkt uns nicht unnötig, die Leser zum voraus zu erinnern, daß, was wir hier aufzustellen gedenken, nicht etwa eine Moral-Philosophie, sondern vielmehr die transzendentale Deduktion der Denkbarkeit und der Erklärbarkeit der moralischen Begriffe überhaupt sei; auch daß wir diese Untersuchung über das, was an der Moral-Philosophie der Transzendental-Philosophie anheimfällt, in der größten Allgemeinheit führen werden, dergestalt, daß wir das Ganze auf wenige Hauptsätze und Probleme zurückführen, die Anwendung auf einzelne Probleme aber dem Leser selbst überlassen, der auf diese Art am leichtesten erfahren kann, ob er den transzendentalen Idealismus nicht nur gefaßt, sondern, was die Hauptsache ist, ob er diese Art der Philosophie auch als Instrument der Untersuchung zu gebrauchen gelernt habe.

Erster Satz. Die absolute Abstraktion, d. h. der Anfang des Bewußtseins, ist nur erklärbar aus einem Selbstbestimmen, oder einem Handeln der Intelligenz auf sich selbst.

Beweis. Was unter absoluter Abstraktion verstanden werde, wird als bekannt vorausgesetzt. Es ist die Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objektive absolut sich erhebt. Da diese Handlung eine absolute ist, so kann sie durch keine der

vorhergehenden Handlungen bedingt sein, mit derselben wird also der Zusammenhang von Handlungen, in welchem jede folgende durch die vorhergehende notwendig gemacht ist, gleichsam abgebrochen, und es beginnt eine neue Reihe.

Eine Handlung folgt nicht aus einer vorhergehenden der Intelligenz, heißt: sie ist nicht erklärbar aus der Intelligenz, insofern sie diese bestimmte ist, insofern sie auf bestimmte Art handelt, und da sie überhaupt erklärbar sein muß, so ist sie nur aus dem Absoluten in der Intelligenz selbst, aus dem letzten Prinzip alles Handelns in ihr, erklärbar.

Eine Handlung ist nur aus dem Letzten in der Intelligenz selbst erklärbar, muß (da das Letzte in der Intelligenz nichts anderes als ihre ursprüngliche Duplizität ist) ebensoviel heißen als: die Intelligenz muß sich selbst zu dieser Handlung bestimmen. Die Handlung ist also allerdings erklärbar, nur nicht aus einem Bestimmtsein der Intelligenz, sondern aus einem unmittelbaren Selbstbestimmen.

Aber eine Handlung, wodurch die Intelligenz sich selbst bestimmt, ist ein Handeln auf sich selbst. Also die absolute Abstraktion nur erklärbar aus einem solchen Handeln der Intelligenz auf sich selbst, und da die absolute Abstraktion der Anfang alles Bewußtseins in der Zeit ist, so ist auch der erste Anfang des Bewußtseins nur aus einem solchen erklärbar, welches zu beweisen war.

Folgesätze.

1. Jenes Selbstbestimmen der Intelligenz heißt Wollen in der allgemeinsten Bedeutung des Worts. Daß in jedem Wollen ein Selbstbestimmen sei, daß es wenigstens als ein solches erscheine, kann sich jeder durch innere Anschauung selbst beweisen; ob diese Erscheinung wahr oder täuschend, geht uns hier nichts an. Auch ist nicht etwa von einem bestimmten Wollen, in welchem schon der Begriff eines Objekts vorkäme, sondern vom transzendentalen Selbstbestimmen, vom ursprünglichen Freiheitsakt die Rede. Was aber jene Selbstbestimmung sei, kann man niemand erklären, der es nicht aus eigner Anschauung weiß.

2. Wenn jene Selbstbestimmung das ursprüngliche Wollen ist, so folgt, daß die Intelligenz nur durch das Medium des Wollens sich selbst Objekt werde.

Der Willensakt ist also die vollkommene Auflösung unseres Problems, wie die Intelligenz sich als anschauend erkenne. Die theoretische Philosophie wurde durch drei Hauptakte vollendet. Im ersten, dem noch bewußtlosen Akt des Selbstbewußtseins, war das Ich Subjekt-Objekt, ohne es für sich selbst zu sein. Im zweiten, dem Akt der Empfindung, wurde ihm nur seine objektive Tätigkeit zum Objekt. Im dritten, dem der produktiven Anschauung, wurde es sich als empfindend, d. h. als Subjekt zum Objekt. Solange das Ich nur produzierend ist, ist es nie als Ich objektiv, eben weil das anschauende immer auf etwas anderes als sich geht, und als das, wofür alles andere objektiv ist, selbst nicht objektiv wird; deswegen konnten wir durch die ganze Epoche der Produktion hindurch nie dahin gelangen, daß das Produzierende, Anschauende sich als solches zum Objekt wurde; nur die produktive Anschauung konnte potenziert werden (z. B. durch die Organisation), nicht aber die Selbstanschauung des Ichs selbst. Erst im Wollen wird auch diese zur höheren Potenz erhoben, denn durch dasselbe wird das Ich als das Ganze, was es ist, d. h. als Subjekt und Objekt zugleich, oder als Produzierendes, sich zum Objekt. Dieses Produzierende löst sich von dem bloß idealen Ich gleichsam ab, und kann jetzt nie wieder ideell werden, sondern ist das ewig und absolut Objektive für das Ich selbst.

3. Da das Ich durch den Akt der Selbstbestimmung sich als Ich zum Objekt wird, so fragt sich noch, wie dieser Akt sich zu jenem ursprünglichen des Selbstbewußtseins, welcher gleichfalls ein Selbstbestimmen ist, durch welchen aber nicht dasselbe geschieht, sich verhalten möge.

Es ist uns durch das Bisherige schon ein Unterscheidungsmerkmal beider gegeben. In jenem ersten Akt war nur der einfache Gegensatz zwischen Bestimmendem und Bestimmtem, welcher gleich war dem Gegensatz zwischen Anschauendem und Angeschautem. Im gegenwärtigen Akt ist nicht dieser einfache Gegensatz, sondern dem Bestimmenden und dem Bestimmten ge-

meinschaftlich steht ein Anschauendes gegenüber, und beide zusammen, Angeschautes und Anschauendes des ersten Akts, sind hier das Angeschaute.

Der Grund dieses Unterschieds war folgender. In jenem ersten Akt wurde das Ich überhaupt erst, denn es ist nichts anderes als das sich selbst Objekt werdende; also war im Ich noch keine ideelle Tätigkeit, welche zugleich reflektieren konnte auf das Entstehende. In dem gegenwärtigen Akt ist das Ich schon, und es ist nur davon die Rede, daß es sich als das, was es schon ist, zum Objekt werde. Dieser zweite Akt der Selbstbestimmung ist also zwar objektiv angesehen in der Tat ganz dasselbe, was jener erste und ursprüngliche ist, nur mit dem Unterschiede, daß in dem gegenwärtigen das Ganze des ersten dem Ich zum Objekt wird, anstatt daß im ersten selbst nur das Objektive darin ihm zum Objekt wurde.

Es ist hier ohne Zweifel der schicklichste Ort, zugleich auf die oft wiederholte Frage Rücksicht zu nehmen, durch welches gemeinschaftliche Prinzip theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen.

Es ist die Autonomie, welche insgemein nur an die Spitze der praktischen Philosophie gestellt wird, und welche, zum Prinzip der ganzen Philosophie erweitert, in ihrer Ausführung transzendentaler Idealismus ist. Der Unterschied zwischen der ursprünglichen Autonomie und derjenigen, von welcher in der praktischen Philosophie die Rede ist, ist nur folgender: vermöge jener ist das Ich absolut sich selbst bestimmend, aber ohne es für sich selbst zu sein, das Ich gibt sich zugleich das Gesetz, und realisiert es in einer und derselben Handlung, weshalb es auch nicht sich selbst als gesetzgebendes unterscheidet, sondern die Gesetze nur in seinen Produkten, wie in einem Spiegel, erblickt; dagegen ist das Ich in der praktischen Philosophie als ideell entgegengesetzt nicht dem reellen, sondern dem zugleich ideellen und reellen, eben deswegen aber nicht mehr ideell, sondern idealisierend. Aber aus demselben Grunde, weil dem zugleich ideellen und reellen, d. h. produzierenden Ich ein idealisierendes entgegengesetzt ist, ist das erstere in der praktischen Philosophie nicht

mehr anschauend, d. h. bewußtlos, sondern mit Bewußtsein produzierend, d. h. realisierend.

Die praktische Philosophie beruht sonach ganz auf der Duplizität des idealisierenden (Ideale entwerfenden) und des realisierenden Ichs. Das Realisieren nun ist doch wohl auch ein Produzieren, also dasselbe, was in der theoretischen Philosophie das Anschauen ist, nur mit dem Unterschied, daß das Ich hier mit Bewußtsein produziert, so wie hinwiederum in der theoretischen Philosophie das Ich auch idealisierend ist, nur daß hier Begriff und Tat, Entwerfen und Realisieren eins und dasselbe ist.

Es lassen sich aus diesem Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie sogleich mehrere wichtige Schlüsse ziehen, von welchen wir hier nur die hauptsächlichsten angeben.

a) In der theoretischen Philosophie, d. h. jenseits des Bewußtseins, entsteht mir das Objekt gerade so, wie es mir in der praktischen, d. h. diesseits des Bewußtseins, entsteht. Der Unterschied des Anschauens und des freien Handelns ist nur der, daß das Ich im letzteren für sich selbst produzierend ist. Das Anschauende ist, wie immer, wenn es bloß das Ich zum Objekt hat, bloß ideell, das Angeschaute ist das ganze Ich, d. h. das zugleich ideelle und reelle. Dasselbe, was in uns handelt, wenn wir frei handeln, ist dasselbe, was in uns anschaut, oder, die anschauende und praktische Tätigkeit ist Eine, das merkwürdigste Resultat des transzendentalen Idealismus, das über die Natur des Anschauens, wie des Handelns, die größten Aufschlüsse gibt.

b) Der absolute Akt der Selbstbestimmung wurde postuliert, um zu erklären, wie die Intelligenz für sich selbst anschauend werde. Nach der öfters wiederholten Erfahrung, die wir hierüber gemacht haben, kann es uns nicht befremdend sein, wenn wir uns auch durch diesen Akt etwas ganz anderes entstehen sehen, als wir beabsichtigten. Durch die ganze theoretische Philosophie hindurch sahen wir das Bestreben der Intelligenz, ihres Handelns als solchen bewußt zu werden, fortwährend mißlingen. Dasselbe ist auch hier der Fall. Aber eben nur auf diesem Mißlingen, eben nur darauf, daß der Intelligenz, indem sie sich selbst als produzierend anschaut, zugleich das vollständige Bewußtsein ent-

steht, beruht es, daß die Welt für sie wirklich objektiv wird. Denn eben dadurch, daß die Intelligenz sich als produzierend anschaut, trennt sich das bloß ideelle Ich von demjenigen, welches ideell und reell zugleich, also jetzt ganz objektiv und vom bloß ideellen unabhängig ist. In derselben Anschauung wird die Intelligenz produzierend mit Bewußtsein, aber sie sollte sich ihrer selbst als bewußtlos produzierend bewußt werden. Dies ist unmöglich, und nur darum erscheint ihr die Welt als wirklich objektiv, d. h. ohne ihr Zutun vorhanden. Die Intelligenz wird jetzt nicht aufhören zu produzieren, aber sie produziert mit Bewußtsein, es beginnt hier also eine ganz neue Welt, welche von diesem Punkt aus ins Unendliche gehen wird. Die erste Welt, wenn es erlaubt ist so sich auszudrücken, d. h. die durch das bewußtlose Produzieren entstandene, fällt jetzt mit ihrem Ursprung hinter das Bewußtsein gleichsam. Die Intelligenz wird also auch nie unmittelbar einsehen können, daß sie jene Welt gerade ebenso aus sich produziert, wie diese zweite, deren Hervorbringung mit dem Bewußtsein beginnt. Ebenso wie aus dem ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseins eine ganze Natur sich entwickelte, wird aus dem zweiten, oder dem der freien Selbstbestimmung eine zweite Natur hervorgehen, welche abzuleiten, der ganze Gegenstand der folgenden Untersuchung ist.

Wir haben bis jetzt nur auf die Identität des Akts der Selbstbestimmung mit dem ursprünglichen des Selbstbewußtseins, und nur auf das Eine Unterscheidungsmerkmal beider reflektiert, daß dieser bewußtlos, jener bewußt ist, allein es ist noch ein anderes sehr Wichtiges übrig, auf welches ferner Rücksicht genommen werden muß, nämlich daß jener ursprüngliche Akt des Selbstbewußtseins außerhalb aller Zeit fällt, anstatt daß dieser, welcher nicht den transzendentalen, sondern den empirischen Anfang des Bewußtseins macht, notwendig in einen bestimmten Moment des Bewußtseins fällt.

Nun ist aber jede Handlung der Intelligenz, die für sie in einen bestimmten Moment der Zeit fällt, dem ursprünglichen Mechanismus des Denkens zufolge eine notwendig zu erklärende Handlung. Es ist aber zugleich unleugbar, daß die Handlung des

Selbstbestimmens, von welcher hier die Rede ist, aus keiner in der Intelligenz vorhergehenden erklärbar ist; denn wir wurden zwar auf sie getrieben als Erklärungsgrund, d. h. ideell, nicht aber reell, oder so, daß sie aus einer vorhergehenden Handlung notwendig erfolgte. — Überhaupt, um dies im Vorbeigehen zu erinnern, solange wir die Intelligenz in ihrem Produzieren verfolgten, war jede folgende Handlung durch die vorhergehende bedingt, sobald wir jene Sphäre verließen, kehrte sich die Ordnung völlig um, wir mußten vom Bedingten auf die Bedingung schließen, es war also unvermeidlich, daß wir uns zuletzt auf etwas Unbedingtes, d. h. Unerklärbares, getrieben sahen. Aber dies kann nicht sein, den eignen Denkgesetzen der Intelligenz zufolge, und so gewiß als jene Handlung in einen bestimmten Moment der Zeit fällt.

Der Widerspruch ist der, daß die Handlung erklärbar und unerklärbar zugleich sein soll. Für diesen Widerspruch muß ein vermittelnder Begriff gefunden werden, ein Begriff, der uns bis jetzt in der Sphäre unseres Wissens überhaupt nicht vorgekommen ist. Wir verfahren auch bei der Auflösung des Problems, wie wir bei der Auflösung anderer Probleme verfahren sind, nämlich so, daß wir die Aufgabe immer näher und näher bestimmen, bis die einzig mögliche Auflösung übrig bleibt.

Eine Handlung der Intelligenz ist unerklärbar, heißt: sie ist aus keinem vorhergehenden Handeln, und da wir jetzt kein anderes Handeln kennen als das Produzieren: sie ist nicht aus einem vorhergehenden Produzieren der Intelligenz erklärbar. Der Satz: die Handlung ist unerklärbar aus einem Produzieren, sagt nicht: die Handlung ist absolut unerklärbar. Allein da in der Intelligenz überhaupt nichts ist, als was sie produziert, so kann auch jenes Etwas, wenn es nicht ein Produzieren ist, nicht in ihr sein, denn in ihr muß es doch sein, da eine Handlung in ihr daraus erklärt werden soll. Die Handlung soll also erklärbar sein aus etwas, das ein Produzieren und doch auch kein Produzieren der Intelligenz ist.

Dieser Widerspruch ist auf keine andere Art als auf folgende zu vermitteln: jenes Etwas, was den Grund der freien Selbst-

bestimmung enthält, muß ein Produzieren der Intelligenz sein, die negative Bedingung dieses Produzierens aber außer ihr liegen, jenes, weil in die Intelligenz nichts kommt als durch ihr eignes Handeln, dieses, weil jene Handlung aus der Intelligenz selbst an und für sich nicht erklärbar sein soll. Hinwiederum muß die negative Bedingung dieses Etwas außer der Intelligenz eine Bestimmung in der Intelligenz selbst, ohne Zweifel eine negative, und da die Intelligenz nur ein Handeln ist, ein Nichthandeln der Intelligenz sein.

Ist jenes Etwas bedingt durch ein Nichthandeln, und zwar durch ein bestimmtes Nichthandeln der Intelligenz, so ist es etwas, was durch ein Handeln der letzteren ausgeschlossen und unmöglich gemacht werden kann, also selbst ein Handeln, und zwar ein bestimmtes. Die Intelligenz soll also ein Handeln als erfolgend anschauen, und wie alles übrige anschauen vermöge eines Produzierens in ihr, es soll also keine unmittelbare Einwirkung auf die Intelligenz geschehen, es soll keine positive Bedingung ihres Anschauens außer ihr liegen, sie soll nach wie vor ganz in sich selbst beschlossen sein; gleichwohl soll sie hinwiederum nicht Ursache jenes Handelns sein, sondern nur die negative Bedingung davon enthalten, es soll also insofern ganz unabhängig von ihr erfolgen. Mit Einem Wort, jenes Handeln soll nicht direkter Grund eines Produzierens in der Intelligenz, aber auch umgekehrt die Intelligenz nicht direkter Grund jenes Handelns sein, gleichwohl soll die Vorstellung eines solchen Handelns, als eines von ihr unabhängigen, in der Intelligenz, und das Handeln selbst außer ihr so koexistieren, als ob eines durch das andere bestimmt wäre.

Ein solches Verhältnis ist nur denkbar durch eine prästabilierte Harmonie. Das Handeln außer der Intelligenz erfolgt ganz aus sich selbst, sie enthält nur die negative Bedingung desselben, d. h. hätte sie auf bestimmte Art gehandelt, so wäre dieses Handeln nicht erfolgt, aber durch ihr bloßes Nichthandeln wird sie doch nicht direkter oder positiver Grund jenes Handelns, denn dadurch allein, daß sie nicht handelt, würde jene Handlung noch nicht erfolgen, wenn nicht noch etwas außer der Intelligenz wäre, was den Grund jenes Handelns enthielte. Umgekehrt die Vorstellung

oder der Begriff jenes Handelns kommt in die Intelligenz ganz aus ihr selbst, als ob nichts außer ihr wäre, und könnte doch nicht in ihr sein, wenn jenes Handeln nicht wirklich und unabhängig von ihr erfolgte, also ist auch dieses Handeln wieder nur indirekter Grund einer Vorstellung in der Intelligenz. Diese indirekte Wechselwirkung ist das, was wir unter prästabilierter Harmonie verstehen.

Aber eine solche ist nur denkbar zwischen Subjekten von gleicher Realität, also müßte jenes Handeln ausgehen von einem Subjekt, welchem ganz dieselbe Realität zukäme, wie der Intelligenz selbst, d. h. es müßte ausgehen von einer Intelligenz außer ihr, und so sehen wir uns durch den oben bemerkten Widerspruch auf einen neuen Satz geführt.

Zweiter Satz. Der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr.

Beweis. Dieser ist in der eben vorgetragenen Deduktion enthalten und beruht allein auf den zwei Sätzen, daß die Selbstbestimmung zugleich erklärbar sein muß und unerklärbar aus einem Produzieren der Intelligenz. Anstatt uns also länger bei dem Beweise zu verweilen, gehen wir sogleich zu den Problemen über, welche wir aus diesem Lehrsatz, und aus dem für ihn geführten Beweis hervorgehen sehen.

Vorerst also sehen wir allerdings, daß ein bestimmtes Handeln einer Intelligenz außer uns notwendige Bedingung des Akts der Selbstbestimmung, und dadurch des Bewußtseins ist, nicht aber wie und auf welche Art ein solches Handeln außer uns auch nur indirekter Grund einer freien Selbstbestimmung in uns sein könne.

Zweitens. Wir sehen nicht ein, wie auf die Intelligenz irgend eine Einwirkung von außen überhaupt geschehe, also auch nicht, wie die Einwirkung einer andern Intelligenz auf sie möglich sei. Dieser Schwierigkeit ist nun zwar durch unsere Deduktion schon begegnet, indem wir ein Handeln außer der Intelligenz nur als indirekten Grund eines Handelns in ihr deduziert haben. Aber wie läßt sich denn nun jenes indirekte Verhältnis, oder eine solche

vorherbestimmte Harmonie zwischen verschiedenen Intelligenzen selbst denken?

Drittens. Wenn diese vorherbestimmte Harmonie etwa dadurch erklärt werden sollte, daß durch ein bestimmtes Nichthandeln in mir für mich notwendig ein bestimmtes Handeln einer Intelligenz außer mir gesetzt wäre, so ist zu erwarten, daß das letztere, da es an eine zufällige Bedingung (mein Nichthandeln) geknüpft ist, ein freies, daß also auch dieses Nichthandeln von freier Art sein werde. Nun soll aber das letztere Bedingung eines Handelns sein, wodurch mir das Bewußtsein und mit ihm die Freiheit erst entsteht; wie läßt sich ein freies Nichthandeln vor der Freiheit denken?

Diese drei Probleme müssen vor allem aufgelöst werden, ehe wir in unsrer Untersuchung weitergehen können.

Auflösung des ersten Problems. Durch den Akt der Selbstbestimmung soll ich mir selbst entstehen als Ich, d. h. als Subjekt-Objekt. Ferner, jener Akt soll ein freier sein; daß ich mich selbst bestimme, davon soll der Grund einzig und allein in mir selbst liegen. Ist jene Handlung eine freie Handlung, so muß ich gewollt haben, was mir durch diese Handlung entsteht, und es muß mir nur entstehen, weil ich es gewollt habe. Nun ist aber das, was mir durch diese Handlung entsteht, das Wollen selbst (denn das Ich ist ein ursprüngliches Wollen). Ich muß also das Wollen schon gewollt haben, ehe ich frei handeln kann, und gleichwohl entsteht mir der Begriff des Wollens, mit dem des Ichs, erst durch jene Handlung.

Dieser offenbare Zirkel ist nur dann aufzulösen, wenn mir das Wollen vor dem Wollen zum Objekt werden kann. Dies ist unmöglich durch mich selbst, also müßte es eben jener Begriff des Wollens sein, der mir durch das Handeln einer Intelligenz entstünde.

Es kann also nur ein solches Handeln außer der Intelligenz indirekter Grund der Selbstbestimmung für sie werden, durch welches ihr der Begriff des Wollens entsteht, und die Aufgabe verwandelt sich jetzt in diese, durch welches Handeln ihr denn der Begriff des Wollens entstehen könne.

Es kann nicht ein Handeln sein, wodurch ihr der Begriff eines wirklichen Objekts entsteht, denn dadurch würde sie auf

den Punkt zurückkehren, den sie eben verlassen sollte. Es muß also der Begriff von einem möglichen Objekt sein, d. h. von etwas, das jetzt nicht ist, aber im folgenden Momente sein kann. Aber auch dadurch entsteht noch nicht der Begriff des Wollens. Es muß der Begriff eines Objekts sein, das nur sein kann, wenn es die Intelligenz realisiert. Nur durch den Begriff eines solchen Objekts kann sich im Ich für das Ich selbst trennen, was im Wollen sich trennt; denn insofern dem Ich der Begriff eines Objekts entsteht, ist es bloß ideell, insofern ihm dieser Begriff als Begriff eines durch sein Handeln zu realisierenden Objekts entsteht, wird es für sich selbst ideell und reell zugleich. Also kann es wenigstens durch diesen Begriff sich als Intelligenz zum Objekt werden. Aber es kann auch nur. Daß es sich wirklich so erscheine, dazu gehört, daß es den gegenwärtigen Moment (den der ideellen Begrenztheit) entgegensetze dem folgenden (produzierenden), und beide aufeinander beziehe. Hierzu genötigt werden kann das Ich nur dadurch, daß jenes Handeln eine Forderung ist, das Objekt zu realisieren. Nur durch den Begriff des Sollens entsteht die Entgegensetzung zwischen dem ideellen und produzierenden Ich. Ob nun die Handlung, wodurch das Geforderte realisiert wird, wirklich erfolge, ist ungewiß, denn die Bedingung der Handlung, welche gegeben ist (der Begriff des Wollens) ist Bedingung derselben, als einer freien Handlung, die Bedingung kann aber nicht dem Bedingten widersprechen, so daß, jene gesetzt, die Handlung notwendig wäre. Das Wollen selbst bleibt immer frei, und muß frei bleiben, wenn es nicht aufhören soll ein Wollen zu sein. Nur die Bedingung der Möglichkeit des Wollens muß in dem Ich ohne sein Zutun hervorgebracht werden. Und so sehen wir denn zugleich vollständig den Widerspruch aufgelöst, daß dieselbe Handlung der Intelligenz erklärbar und unerklärbar zugleich sein soll. Der Mittelbegriff für diesen Widerspruch ist der Begriff einer Forderung, weil durch die Forderung die Handlung erklärt wird, wenn sie geschieht, ohne daß sie deswegen geschehen müßte. Sie kann erfolgen, sobald dem Ich der Begriff des Wollens entsteht, oder sobald es sich selbst reflektiert, sich im Spiegel einer andern Intelligenz erblickt, aber sie muß nicht erfolgen.

Wir können uns nicht sogleich auf die weiteren Folgesätze, welche aus dieser Auflösung unseres Problems sich ergeben, einlassen, da wir vor allem die Frage beantworten müssen, wie denn jene Forderung einer Intelligenz außer ihm an das Ich gelangen könne, welche Frage allgemeiner ausgedrückt ebensoviel heißt als: wie denn überhaupt Intelligenzen aufeinander einwirken können.

Auflösung des zweiten Problems. Wir untersuchen jene Frage erst ganz allgemein und ohne Bezug auf den besonderen jetzt vorliegenden Fall, auf welchen sich die Anwendung leicht und von selbst machen läßt.

Daß eine unmittelbare Einwirkung von Intelligenzen nach Prinzipien des transzendentalen Idealismus unmöglich sei, bedarf keines Beweises, auch hat noch keine andere Philosophie eine solche begreiflich gemacht. Es bleibt also schon darum nichts übrig, als eine indirekte Einwirkung zwischen verschiedenen Intelligenzen anzunehmen, und es ist hier nur von den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen die Rede.

Vorerst also wird zwischen Intelligenzen, die aufeinander durch Freiheit einwirken sollen, eine prästabilierte Harmonie sein müssen in Ansehung der gemeinschaftlichen Welt, die sie vorstellen. Denn da alle Bestimmtheit in die Intelligenz nur durch die Bestimmtheit ihrer Vorstellungen kommt, so würden Intelligenzen, die eine ganz verschiedene Welt anschauten, schlechterdings nichts unter sich gemein und keinen Berührungspunkt haben, in welchem sie zusammentreffen könnten. Da ich den Begriff der Intelligenz nur aus mir selbst nehme, so muß eine Intelligenz, welche ich als eine solche anerkennen soll, unter denselben Bedingungen der Weltanschauung mit mir stehen, und weil der Unterschied zwischen ihr und mir nur durch die beiderseitige Individualität gemacht wird, so muß das, was übrig bleibt, wenn ich die Bestimmtheit dieser Individualität hinwegnehme, uns beiden gemein sein, d. h. wir müssen uns gleich sein in Ansehung der ersten, der zweiten, und selbst der dritten Beschränktheit, die Bestimmtheit der letzteren hinweggedacht.

Wenn nun aber die Intelligenz alles Objektive aus sich selbst hervorbringt, und es kein gemeinschaftliches Urbild der Vorstel-

lungen gibt, das wir außer uns anschauen, so ist die Übereinstimmung in den Vorstellungen verschiedener Intelligenzen sowohl in Ansehung des Ganzen der objektiven Welt, als auch in Ansehung der einzelnen Dinge und Veränderungen in demselben Raum und derselben Zeit, welche Übereinstimmung allein uns zwingt unsern Vorstellungen objektive Wahrheit zuzugestehen, schlechterdings nur aus unsrer gemeinschaftlichen Natur, oder aus der Identität unsrer primitiven sowohl als unsrer abgeleiteten Beschränktheit zu erklären. Denn gleichwie für die einzelne Intelligenz mit der ursprünglichen Beschränktheit alles prädeterminiert ist, was in die Sphäre ihrer Vorstellungen kommen mag, ebenso auch durch die Einheit jener Beschränktheit die durchgängige Übereinstimmung in den Vorstellungen verschiedener Intelligenzen. Diese gemeinschaftliche Anschauung ist die Grundlage und gleichsam der Boden, auf welchem alle Wechselwirkung zwischen Intelligenzen geschieht, ein Substrat, auf welches sie eben deswegen beständig zurückkommen, sobald sie sich über das, was nicht unmittelbar durch die Anschauung bestimmt ist, in Disharmonie finden. — Nur daß die Erklärung hier nicht weiter zu gehen sich vermesse, etwa auf ein absolutes Prinzip, was gleichsam als der gemeinschaftliche Fokus der Intelligenzen, oder als Schöpfer und gleichförmiger Einrichter derselben (welches für uns völlig unverständliche Begriffe sind) den gemeinschaftlichen Grund ihrer Übereinstimmung in objektiven Vorstellungen enthalte. Sondern, so gewiß als eine einzelne Intelligenz ist, mit allen den Bestimmungen ihres Bewußtseins, die wir abgeleitet haben, so gewiß sind auch andere Intelligenzen mit den gleichen Bestimmungen, denn sie sind Bedingungen des Bewußtseins der ersten, und umgekehrt.

Nun können aber verschiedene Intelligenzen nur die erste und zweite Beschränktheit, die dritte aber nur überhaupt gemein haben; denn die dritte ist eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz ein bestimmtes Individuum ist. Also scheint es, daß eben durch diese dritte Beschränktheit, insofern dieselbe eine bestimmte ist, alle Gemeinschaft zwischen Intelligenzen aufgehoben sei. Allein es kann eben durch diese Beschränktheit der Individualität wieder eine prästabilierte Harmonie bedingt sein, wenn

wir dieselbe nur als die entgegengesetzte der vorhergehenden annehmen. Denn wenn durch diese, welche in Ansehung ihrer objektiven Vorstellungen stattfindet, etwas Gemeinschaftliches in ihnen gesetzt wird, so wird dagegen, vermöge der dritten Beschränktheit, in jedes Individuum etwas gesetzt, was eben dadurch von allen andern negiert wird, und was eben deswegen die andern nicht als ihr Handeln, also nur als nichtihres, d. h. als das Handeln einer Intelligenz außer ihnen, anschauen können.

Es wird also behauptet: unmittelbar durch die individuelle Beschränktheit jeder Intelligenz, unmittelbar durch die Negation einer gewissen Tätigkeit in ihr, sei diese Tätigkeit für sie gesetzt als Tätigkeit einer Intelligenz außer ihr, welches also eine prästabilierte Harmonie negativer Art ist.

Um eine solche zu beweisen, müssen also zwei Sätze bewiesen werden,

1. daß ich, was nicht meine Tätigkeit ist, bloß deswegen, weil es nicht die meinige ist, und ohne daß es einer direkten Einwirkung von außen auf mich bedürfte, anschauen muß als Tätigkeit einer Intelligenz außer mir;

2. daß unmittelbar durch das Setzen meiner Individualität ohne weitere Beschränktheit von außen eine Negation von Tätigkeit in mich gesetzt sei.

Was nun den ersten Satz betrifft, so ist zu bemerken, daß nur von bewußten oder freien Handlungen die Rede ist; nun ist die Intelligenz in ihrer Freiheit allerdings eingeschränkt durch die objektive Welt, wie im Allgemeinen schon im Vorhergehenden bewiesen ist, aber sie ist innerhalb dieser Eingeschränktheit wieder uneingeschränkt, so daß sich ihre Tätigkeit z. B. auf jedes beliebige Objekt richten kann; nun setze man, sie fange an zu handeln, so wird sich ihre Tätigkeit notwendig auf ein bestimmtes Objekt richten müssen, so, daß sie alle anderen Objekte frei und gleichsam unberührt läßt: nun ist aber nicht zu begreifen, wie sich ihre ursprünglich völlig unbestimmte Tätigkeit auf diese Weise beschränken werde, wenn ihr nicht etwa die Richtung auf die übrigen unmöglich gemacht ist, welches, soviel wir bis jetzt einsehen, nur durch Intelligenzen außer ihr möglich ist. Es ist also Be-

dingung des Selbstbewußtseins, daß ich eine Tätigkeit von Intelligenzen außer mir überhaupt anschaue (denn bis jetzt ist die Untersuchung noch völlig allgemein), weil es Bedingung des Selbstbewußtseins ist, daß meine Tätigkeit sich auf ein bestimmtes Objekt richte. Aber eben diese Richtung meiner Tätigkeit ist etwas, was durch die Synthesis meiner Individualität schon gesetzt und prädeterminiert ist. Also sind auch durch dieselbe Synthesis schon andere Intelligenzen, durch welche ich mich in meinem freien Handeln eingeschränkt anschaue, also auch bestimmte Handlungen dieser Intelligenzen, für mich gesetzt, ohne daß es noch einer besonderen Einwirkung derselben auf mich bedürfte.

Wir unterlassen es, die Anwendung dieser Auflösung auf einzelne Fälle zu zeigen, oder Einwürfen, die wir voraussehen können, sogleich zu begegnen, um vorerst nur die Auflösung selbst durch Beispiele deutlicher zu machen.

Zur Erläuterung also folgendes. — Unter den ursprünglichen Trieben der Intelligenz ist auch ein Trieb nach Erkenntnis, und Erkenntnis ist eines der Objekte, worauf sich ihre Tätigkeit richten kann. Man setze, dies geschehe, welches freilich nur geschehen wird, wenn die unmittelbaren Objekte der Tätigkeit alle schon präokkupiert sind, so ist ihre Tätigkeit eben dadurch schon eingeschränkt; aber jenes Objekt ist in sich wieder unendlich, sie wird also auch hier wieder beschränkt werden müssen: man setze also, sie richte ihre Tätigkeit auf ein bestimmtes Objekt des Wissens, so wird sie die Wissenschaft dieses Objekts entweder erfinden oder lernen, d. h. sie wird zu dieser Art des Wissens durch fremde Einwirkung gelangen. Wodurch ist nun hier diese fremde Einwirkung gesetzt? Bloß durch eine Negation in ihr selbst; denn entweder ist sie vermöge ihrer individuellen Beschränktheit überhaupt unfähig zu erfinden, oder die Erfindung ist schon gemacht, so ist auch dies wieder durch die Synthesis ihrer Individualität gesetzt, zu welcher es auch gehört, daß sie erst in diesem bestimmten Zeitalter angefangen hat zu sein. Also ist sie der fremden Einwirkung überhaupt nur durch Negationen ihrer eignen Tätigkeit hingegeben und gleichsam geöffnet.

Es entsteht nun aber die neue Frage, die wichtigste dieser

Untersuchung: wie denn durch die bloße Negation etwas Positives gesetzt sein könne, so, daß ich, was nicht meine Tätigkeit ist, bloß deswegen, weil es nicht die meinige ist, anschauen muß, als Tätigkeit einer Intelligenz außer mir. Die Antwort ist folgende: um überhaupt zu wollen, muß ich etwas Bestimmtes wollen, nun könnte ich aber nie etwas Bestimmtes wollen, wenn ich alles wollen könnte, also muß mir durch die unwillkürliche Anschauung schon unmöglich gemacht sein alles zu wollen, welches aber undenkbar ist, wenn nicht mit meiner Individualität, also mit meiner Selbstanschauung, insofern sie eine durchgängig bestimmte ist, bereits Grenzpunkte meiner freien Tätigkeit gesetzt sind, welche nun nicht selbstlose Objekte, sondern nur andere freie Tätigkeiten, d. h. Handlungen von Intelligenzen außer mir, sein können.

Wenn also der Sinn der Frage dieser ist: warum denn das, was durch mich nicht geschieht, überhaupt geschehen müsse (welches allerdings der Sinn unsrer Behauptung ist, indem wir nämlich unmittelbar durch die Negation einer bestimmten Tätigkeit in der einen Intelligenz, dieselbe positiv in die andere gesetzt sein lassen), so antworten wir: weil das Reich der Möglichkeit unendlich ist, so muß auch alles, was unter bestimmten Umständen nur überhaupt durch Freiheit möglich ist, wirklich sein, wenn auch nur Eine Intelligenz in ihrem freien Handeln realiter beschränkt sein soll, und zwar wirklich durch Intelligenzen außer ihr, so daß für sie nur das Eine bestimmte Objekt übrig bleibt, auf welches sie ihre Tätigkeit richtet.

Wenn aber etwa von völlig absichtslosen Handlungen ein Einwurf hergenommen würde, so entgegnen wir dadurch, daß solche Handlungen überhaupt nicht zu den freien, also auch nicht zu denjenigen, die ihrer Möglichkeit nach für die moralische Welt prädeterminiert sind, gehören, sondern bloße Naturerfolge, oder Erscheinungen sind, welche, wie alle andern, durch die absolute Synthesis schon vorherbestimmt sind.

Oder wenn man auf folgende Art argumentieren wollte: zugegeben, daß es durch die Synthesis meiner Individualität schon bestimmt ist, daß ich diese Handlung als die einer andern Intelligenz anschaue, so war es doch dadurch nicht bestimmt, daß

sie gerade dieses Individuum ausüben sollte, so fragen wir dagegen: was ist denn dieses Individuum, als eben dieses so und nicht anders handelnde, oder woraus ist dein Begriff von ihm zusammengesetzt, als eben aus seiner Art zu handeln? Durch die Synthesis deiner Individualität war für dich allerdings nur bestimmt, daß überhaupt ein anderer diese bestimmte Tätigkeit ausübe; aber eben dadurch, daß er sie ausübt, wird ein anderer dieser bestimmte, als welchen du ihn denkst. Daß du also diese Tätigkeit anschauest als Tätigkeit dieses bestimmten Individuums, war nicht durch deine Individualität, wohl aber durch die seinige bestimmt, obgleich du den Grund davon bloß in seiner freien Selbstbestimmung suchen kannst, weshalb es dir auch als absolut zufällig erscheinen muß, daß es gerade dieses Individuum ist, welches jene Tätigkeit ausübt.

Die bis jetzt abgeleitete und ohne Zweifel begreiflich gemachte Harmonie besteht also darin, daß unmittelbar durch das Setzen einer Passivität in mir, welche zum Behuf der Freiheit notwendig ist, weil ich nur durch ein bestimmtes Affiziertwerden von außen zur Freiheit gelangen kann, Aktivität außer mir als notwendiges Korrelat und für meine eigne Anschauung gesetzt ist, welche Theorie sonach die umgekehrte der gewöhnlichen ist, so wie überhaupt der transzendentale Idealismus durch die gerade Umkehrung der bisherigen philosophischen Erklärungsarten entsteht. Nach der gemeinen Vorstellung ist durch Aktivität außer mir Passivität in mir gesetzt, so daß jene das Ursprüngliche, diese das Abgeleitete ist. Nach unsrer Theorie ist die unmittelbar durch meine Individualität gesetzte Passivität Bedingung der Aktivität, welche ich außer mir anschaue. Man denke sich, es sei über das Ganze der Vernunftwesen gleichsam ein Quantum von Aktivität ausgebreitet; jedes einzelne derselben hat gleiches Recht an das Ganze, aber um nur überhaupt aktiv zu sein, muß es auf bestimmte Art tätig sein; könnte es das ganze Quantum für sich nehmen, so bliebe für alle Vernunftwesen außer ihm nur die absolute Passivität übrig. Durch die Negation von Aktivität in ihm wird also unmittelbar, d. h. nicht etwa nur in Gedanken, sondern, weil alles, was Bedingung des Bewußtseins ist, äußerlich angeschaut werden muß,

auch für die Anschauung, Aktivität außer ihm, und zwar gerade so viel gesetzt, als in ihm aufgehoben wurde.

Wir gehen zu der zweiten oben unbeantwortet gebliebenen Frage über, nämlich, inwiefern denn unmittelbar durch das Setzen der Individualität notwendig auch eine Negation von Tätigkeit gesetzt sei. Die Frage ist durch das Bisherige großenteils schon beantwortet.

Nicht nur gehört zur Individualität das Dasein in einer bestimmten Zeit, und was sonst noch für Beschränkungen durch die organische Existenz gesetzt sind, sondern auch durch das Handeln selbst, und indem gehandelt wird, beschränkt sich die Individualität aufs neue, dergestalt, daß man in gewissem Sinne sagen kann, das Individuum werde immer weniger frei, je mehr es handelt.

Aber um auch nur anfangen zu können zu handeln, muß ich schon beschränkt sein. Daß meine freie Tätigkeit ursprünglich sich nur auf ein bestimmtes Objekt richtet, wurde im Vorhergehenden daraus erklärt, daß es mir durch andere Intelligenzen schon unmöglich gemacht ist alles zu wollen. Allein es kann mir denn doch durch mehrere Intelligenzen nicht unmöglich gemacht sein mehreres zu wollen; daß ich also von mehreren Objekten B, C, D gerade C wähle, davon muß der letzte Grund doch nur in mir selbst liegen. Nun kann aber dieser Grund nicht in meiner Freiheit liegen, denn erst durch diese Beschränktheit der freien Tätigkeit auf ein bestimmtes Objekt werde ich meiner bewußt, also auch frei, mithin muß, ehe ich frei, d. h. der Freiheit bewußt bin, meine Freiheit schon eingeschränkt, und gewisse freie Handlungen müssen noch, ehe ich frei bin, für mich unmöglich gemacht sein. Dahin gehört z. B. das, was man Talent oder Genie nennt, und zwar nicht nur Genie zu Künsten oder Wissenschaften, sondern auch Genie zu Handlungen. Es klingt hart, ist aber deswegen um nichts weniger wahr, daß, so wie unzählige Menschen zu den höchsten Funktionen des Geistes ursprünglich untüchtig sind, ebenso unzählige nie imstande sein werden mit der Freiheit und Erhebung des Geistes selbst über das Gesetz zu handeln, welche nur wenigen Auserlesenen zukommen kann. Dies eben, daß freie Handlungen sogar durch eine unbekannte Notwendig-

keit ursprünglich schon unmöglich gemacht sind, ist es, was die Menschen zwingt, bald die Gunst oder Mißgunst der Natur, bald das Verhängnis des Schicksals anzuklagen oder zu erheben.

Das Resultat der ganzen Untersuchung läßt sich nun aufs kürzeste so zusammenfassen:

Zum Behuf der ursprünglichen Selbstanschauung meiner freien Tätigkeit kann diese freie Tätigkeit nur quantitativ, d. h. unter Einschränkungen, gesetzt werden, Einschränkungen, die, weil die Tätigkeit eine freie und bewußte, nur durch Intelligenzen außer mir möglich sind, dergestalt, daß ich in den Einwirkungen der Intelligenzen auf mich nichts als die ursprünglichen Schranken meiner eignen Individualität erblicke, und sie anschauen müßte, auch wenn wirklich keine andern Intelligenzen außer mir wären. Daß ich nichtsdestoweniger, obgleich andere Intelligenzen nur durch Negationen in mir gesetzt sind, sie als unabhängig von mir existierend anerkennen muß, wird niemand befremden, wer überlegt, daß dieses Verhältnis völlig wechselseitig ist, und kein Vernunftwesen sich als solches bewähren kann, als durch die Anerkennung anderer als solcher.

Wenn wir nun aber die Anwendung von dieser allgemeinen Erklärung auf den vorliegenden Fall machen, so führt uns dies zu der

Auflösung des dritten Problems. Wenn nämlich alle Einwirkung von Vernunftwesen auf mich gesetzt ist durch Negation der freien Tätigkeit in mir, und doch jene erste Einwirkung, welche Bedingung des Bewußtseins ist, ehe ich frei bin (denn mit dem Bewußtsein erst entsteht Freiheit) erfolgen kann, so fragt sich, wie noch vor dem Bewußtsein der Freiheit die Freiheit in mir eingeschränkt werden könne. Die Beantwortung dieser Frage ist zum Teil schon im Vorhergehenden enthalten, und wir fügen hier bloß die Bemerkung hinzu, daß jene Einwirkung, welche Bedingung des Bewußtseins ist, nicht etwa als ein einzelner Akt, sondern als fortwährend zu denken ist, denn weder durch die objektive Welt allein, noch durch die erste Einwirkung eines andern Vernunftwesens ist die Fortdauer des Bewußtseins notwendig gemacht, sondern es gehört eine fortdauernde Einwirkung

dazu, um in der intellektuellen Welt immer aufs neue orientiert zu werden, welches dadurch geschieht, daß durch die Einwirkung eines Vernunftwesens nicht die bewußtlose, sondern die bewußte und freie Tätigkeit, welche durch die objektive Welt nur durchschimmert, in sich reflektiert, und sich als frei zum Objekt wird. Jene fortgehende Einwirkung ist das, was man Erziehung nennt, im weitesten Sinn des Worts, in welchem die Erziehung nie geendigt, sondern als Bedingung des fortdauernden Bewußtseins fortwährend ist. Nun ist aber nicht zu begreifen, wie jene Einwirkung notwendig eine fortwährende ist, wenn nicht für jedes Individuum, noch ehe es frei ist, eine gewisse Quantität freier Handlungen (man erlaube uns diesen Ausdruck der Kürze halber zu brauchen) negiert ist. Die unerachtet der immer sich erweiternden Freiheit nie aufhörende Wechselwirkung vernünftiger Wesen ist also allein möglich gemacht durch das, was man Verschiedenheit der Talente und Charaktere nennt, welche eben deswegen, so sehr sie dem Freiheitstrieb zuwider scheint, doch selbst als Bedingung des Bewußtseins notwendig ist. Wie sich aber jene ursprüngliche Beschränktheit selbst in Ansehung moralischer Handlungen, vermöge welcher es z. B. unmöglich ist, daß ein Mensch sein ganzes Leben hindurch einen gewissen Grad von Vortrefflichkeit erreiche, oder daß er der Vormundschaft anderer entwachse, mit der Freiheit selbst sich reimen lasse, darum hat sich die Transzendental-Philosophie nicht zu bekümmern, welche überall nur Erscheinungen zu deduzieren hat, und für welche die Freiheit selbst nichts anderes als eine notwendige Erscheinung ist, deren Bedingungen eben deshalb eine gleiche Notwendigkeit haben müssen, indes die Frage, ob diese Erscheinungen objektiv und an sich wahr seien, ebensowenig Sinn hat, als die theoretische Frage, ob es Dinge an sich gebe.

Die Auflösung des dritten Problems besteht also allerdings darin, daß in mir ursprünglich schon ein freies, obgleich bewußtloses Nichthandeln, d. h. die Negation einer Tätigkeit, sein muß, die, wenn sie nicht ursprünglich aufgehoben würde, frei wäre, deren ich mir aber freilich nun, da sie aufgehoben ist, nicht als einer solchen bewußt werden kann.

Mit unserem zweiten Lehrsatz ist zuerst der oben abgerissene Faden der synthetischen Untersuchung wieder angeknüpft. Es war, wie zu seiner Zeit bemerkt wurde, die dritte Beschränktheit, welche den Grund der Handlung, wodurch das Ich für sich selbst als anschauend gesetzt wird, enthalten mußte. Aber eben diese dritte Beschränktheit war die der Individualität, durch welche eben schon das Dasein und die Einwirkung anderer Vernunftwesen auf die Intelligenz, mit derselben die Freiheit, das Vermögen auf das Objekt zu reflektieren, seiner selbst bewußt zu werden, und die ganze Reihe der freien und bewußten Handlungen zum voraus bestimmt war. Die dritte Begrenztheit, oder die der Individualität, ist also der synthetische Punkt, oder der Wendepunkt der theoretischen und praktischen Philosophie, und jetzt erst sind wir eigentlich auf dem Gebiet der letzteren angelangt, und die synthetische Untersuchung fängt von vorne an.

Da die Beschränktheit der Individualität, und damit die der Freiheit, ursprünglich nur dadurch gesetzt wurde, daß die Intelligenz genötigt war sich als organisches Individuum anzuschauen, so sieht man hier zugleich den Grund, warum man unwillkürlich, und durch eine Art von allgemeinem Instinkt das, was an der Organisation zufällig ist, den besonderen Bau und Gestalt hauptsächlich der edelsten Organe, als den sichtbaren Ausdruck, und wenigstens als Vermutungsgrund des Talents, und selbst des Charakters angesehen hat.

Zusätze.

Wir haben in der soeben angestellten Untersuchung mehrere Nebenfragen mit Absicht unerörtert gelassen, welche jetzt nach Vollendung der Hauptuntersuchung ihre Beantwortung verlangen.

1. Es wurde behauptet: durch Einwirkung anderer Intelligenzen auf ein Objekt könne die bewußtlose Richtung der freien Tätigkeit auf dasselbe unmöglich gemacht werden. Es wurde bei dieser Behauptung schon vorausgesetzt, daß das Objekt an und für sich nicht imstande sei, die Tätigkeit, welche sich darauf richtet, zu einer bewußten zu erheben, nicht etwa, als ob das Objekt sich gegen mein Handeln absolut passiv verhalte, was, obgleich das Gegenteil

davon noch nicht bewiesen ist, doch sicher auch nicht vorausgesetzt wird, sondern nur, daß es für sich, und ohne die vorhergegangene Einwirkung einer Intelligenz nicht imstande sei die freie Tätigkeit als solche in sich zu reflektieren. Was kommt denn also durch die Einwirkung einer Intelligenz auf das Objekt hinzu, was das Objekt an und für sich nicht hat?

Es ist uns zur Beantwortung dieser Frage durch das Vorhergehende wenigstens Ein Datum gegeben.

Das Wollen beruht nicht, wie das Produzieren, auf dem einfachen Gegensatz zwischen ideeller und reeller Tätigkeit, sondern auf dem gedoppelten, zwischen der ideellen auf der einen, und der ideellen und reellen auf der andern Seite. Die Intelligenz ist im Wollen idealisierend zugleich und realisierend. Wäre sie auch nur realisierend, so würde sie, weil in allem Realisieren außer der reellen eine ideelle Tätigkeit ist, in dem Objekt einen Begriff ausdrücken. Da sie also nicht bloß realisierend, sondern außerdem noch unabhängig vom Realisieren ideell ist, so kann sie im Objekt nicht bloß einen Begriff, sondern sie muß in demselben durch freies Handeln einen Begriff des Begriffs ausdrücken. Insofern nun die Produktion nur auf dem einfachen Gegensatz zwischen ideeller und reeller Tätigkeit beruht, muß der Begriff so zum Wesen des Objekts selbst gehören, daß er von ihm schlechthin ununterscheidbar ist; der Begriff geht nicht weiter, als das Objekt geht, beide müssen sich wechselseitig erschöpfen. Dagegen müßte in einer Produktion, in welcher eine ideelle Tätigkeit der ideellen enthalten ist, der Begriff notwendig über das Objekt hinausgehen, oder gleichsam über dasselbe hervorragen. Dies ist aber bloß dadurch möglich, daß der Begriff, der über das Objekt hinausgeht, nur in einem andern, außer demselben sich erschöpfen kann, d. h. dadurch, daß sich jenes Objekt zu etwas anderem wie Mittel zum Zweck verhält. Es ist also der Begriff des Begriffs, und dieser selbst ist der Begriff eines Zwecks außer dem Objekt, der durch das freie Produzieren zu ihm hinzukommt. Denn kein Objekt hat an und für sich einen Zweck außer sich, denn, wenn es selbst zweckmäßige Objekte gibt, so können sie nur zweckmäßig sein in bezug auf sich selbst, sie sind ihr

eigner Zweck. Es ist nur das Kunstprodukt im weitern Sinne des Worts, was einen Zweck außer sich hat. So gewiß also Intelligenzen im Handeln sich wechselseitig einschränken müssen, und dies ist so notwendig als das Bewußtsein selbst, so gewiß müssen auch Kunstprodukte in der Sphäre unserer äußeren Anschauungen vorkommen. Wie Kunstprodukte möglich seien, ohne Zweifel eine wichtige Frage für den transzendentalen Idealismus, ist damit noch nicht beantwortet.

Wenn nun dadurch, daß eine freie und bewußte Tätigkeit darauf sich richtet, zu dem Objekt der Begriff des Begriffs hinzukommt, wenn dagegen in dem Objekt der blinden Produktion der Begriff unmittelbar übergeht ins Objekt, und von demselben nur durch den Begriff des Begriffs unterscheidbar ist, welcher aber der Intelligenz eben erst durch äußere Einwirkung entstehen kann, so wird das Objekt der blinden Anschauung die Reflexion nicht weiter — d. h. auf etwas von ihm Unabhängiges treiben können, die Intelligenz also bei der bloßen Erscheinung stehen lassen, indes das Kunstprodukt, welches freilich zunächst auch nur meine Anschauung ist, dadurch, daß es den Begriff eines Begriffs ausdrückt, die Reflexion unmittelbar auf eine Intelligenz außer ihr (denn eine solche allein ist des potenzierten Begriffs fähig), und dadurch auf etwas von ihr absolut Unabhängiges treiben wird. Durch das Kunstprodukt allein also kann die Intelligenz auf etwas, das nicht wieder Objekt, also ihre Produktion, sondern auf etwas, das weit höher ist als alles Objekt, nämlich auf eine Anschauung außer ihr, die, weil sie niemals ein Angeschautes werden kann, das erste absolut Objektive, von ihr völlig Unabhängige für sie ist, getrieben werden. Das Objekt nun, was die Reflexion auf etwas außer allem Objekt treibt, setzt der freien Einwirkung einen unsichtbaren ideellen Widerstand entgegen, durch welchen eben deswegen nicht die objektive, produzierende, sondern die zugleich ideelle und produzierende in sich reflektiert wird. Wo also nur die jetzt objektive, und nach der Ableitung als physisch erscheinende Kraft Widerstand antrifft, da kann nur Natur sein, wo aber die bewußte, d. h. jene ideelle Tätigkeit der dritten Potenz, in sich reflektiert wird, ist notwendig etwas Unsichtbares

außer dem Objekt, was eine blinde Richtung der Tätigkeit auf das Objekt schlechthin unmöglich macht.

Es kann nämlich nicht davon die Rede sein, daß durch die geschehene Einwirkung einer Intelligenz auf das Objekt meine Freiheit in Ansehung desselben absolut aufgehoben werde, sondern nur davon, daß der unsichtbare Widerstand, den ich in einem solchen Objekt antreffe, mich zu einem Entschluß, d. h. zur Selbsteinschränkung, nötigt, oder daß die Tätigkeit anderer Vernunftwesen, insofern sie durch Objekte fixiert oder dargestellt ist, dazu dient mich zur Selbstbestimmung zu bestimmen, und nur dies, wie ich etwas Bestimmtes wollen könne, sollte erklärt werden.

2. Nur dadurch, daß Intelligenzen außer mir sind, wird mir die Welt überhaupt objektiv.

Es ist soeben gezeigt worden, daß nur Einwirkungen von Intelligenzen auf die Sinnenwelt mich zwingen etwas als absolut objektiv anzunehmen. Davon ist jetzt nicht die Rede, sondern davon, daß der ganze Inbegriff der Objekte nur dadurch für mich reell wird, daß Intelligenzen außer mir sind. Auch ist nicht von etwas die Rede, was erst durch Angewöhnung oder Erziehung hervorgebracht würde, sondern davon, daß ursprünglich schon mir die Vorstellung von Objekten außer mir gar nicht entstehen kann, als durch Intelligenzen außer mir. Denn

a) daß die Vorstellung von einem Außer mir überhaupt nur durch Einwirkung von Intelligenzen, sei es auf mich oder auf Objekte der Sinnenwelt, denen sie ihr Gepräge aufdrücken, entstehen könne, erhellt schon daraus, daß die Objekte an und für sich nicht außer mir sind, denn wo Objekte sind, bin auch ich, und selbst der Raum, in welchem ich sie anschaue, ist ursprünglich nur in mir. Das einzige ursprüngliche Außer mir ist eine Anschauung außer mir, und hier ist der Punkt, wo zuerst der ursprüngliche Idealismus sich in Realismus verwandelt.

b) Daß ich aber insbesondere zur Vorstellung der Objekte als außer und unabhängig von mir vorhandener genötigt werde (denn daß mir die Objekte als solche erscheinen, muß als notwendig deduziert werden, wenn es überhaupt deduziert werden

kann), nur durch eine Anschauung außer mir, dies ist auf folgende Art zu beweisen.

Daß Objekte wirklich außer mir, d. h. unabhängig von mir, existieren, davon kann ich nur dadurch überzeugt werden, daß sie auch dann existieren, wenn ich sie nicht anschaue. Daß die Objekte gewesen sind, ehe das Individuum war, davon kann es nicht dadurch überzeugt werden, daß es sich nur als an einem bestimmten Punkte der Sukzession eingreifend findet, weil dies eine bloße Folge seiner zweiten Beschränktheit ist. Die einzige Objektivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, ist die, daß sie von Intelligenzen außer ihm angeschaut worden ist. (Es läßt sich eben daraus auch ableiten, daß es Zustände des Nichtanschauens für das Individuum geben muß.) Die von uns früher schon vorherbestimmte Harmonie in Ansehung der unwillkürlichen Vorstellungen verschiedener Intelligenzen ist also zugleich als einzige Bedingung abzuleiten, unter welcher die Welt dem Individuum objektiv wird. Für das Individuum sind die andern Intelligenzen gleichsam die ewigen Träger des Universums, und so viel Intelligenzen, so viel unzerstörbare Spiegel der objektiven Welt. Die Welt ist unabhängig von mir, obgleich nur durch das Ich gesetzt, denn sie ruht für mich in der Anschauung anderer Intelligenzen, deren gemeinschaftliche Welt das Urbild ist, dessen Übereinstimmung mit meinen Vorstellungen allein Wahrheit ist. Wir wollen uns in einer transzendentalen Untersuchung nicht auf die Erfahrung berufen, daß Mißhelligkeit in Ansehung unserer Vorstellungen mit denen anderer uns im Augenblick in Ansehung der Objektivität derselben zweifelhaft macht, nicht darauf, daß für jede unerwartete Erscheinung Vorstellungen anderer gleichsam der Probierstein sind, sondern allein darauf, daß, so wie alles, auch die Anschauung dem Ich nur durch äußere Objekte objektiv werden kann, welche Objekte nun nichts anderes als Intelligenzen außer uns, ebenso viele Anschauungen unseres Anschauens sein können.

Es folgt also aus dem Bisherigen auch von selbst, daß ein isoliertes Vernunftwesen nicht nur nicht zum Bewußtsein der Freiheit, sondern auch nicht zu dem Bewußtsein der objektiven Welt

als solcher gelangen könnte, daß also nur Intelligenzen außer dem Individuum und eine nie aufhörende Wechselwirkung mit solchen das ganze Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen vollendet.

Unsere Aufgabe: wie das Ich sich selbst als anschauend erkenne, ist erst jetzt vollständig aufgelöst. Das Wollen (mit all den Bestimmungen, die nach dem Bisherigen dazu gehören) ist die Handlung, wodurch das Anschauen selbst vollständig ins Bewußtsein gesetzt wird.

Nach der bekannten Methode unserer Wissenschaft entsteht uns jetzt die neue

---

E.

Aufgabe:

zu erklären, wodurch dem Ich das Wollen wieder objektiv werde.

Auflösung.

I.

Dritter Satz. Das Wollen richtet sich ursprünglich notwendig auf ein äußeres Objekt.

Beweis. Durch den freien Akt der Selbstbestimmung vernichtet das Ich gleichsam alle Materie seines Vorstellens, indem es sich in Ansehung des Objektiven völlig frei macht; und nur dadurch eigentlich wird das Wollen zum Wollen. Aber dieses Akts als solchen könnte das Ich sich nicht bewußt werden, wenn ihm das Wollen nicht abermals zum Objekt würde. Dies ist aber möglich nur dadurch, daß ein Objekt der Anschauung sichtbarer Ausdruck seines Wollens wird. Aber jedes Objekt der Anschauung ist ein bestimmtes, es müßte also dieses bestimmte sein, nur weil und insofern das Ich auf diese bestimmte Art gewollt hätte. Dadurch allein würde das Ich Selbstursache der Materie seines Vorstellens.

Aber ferner die Handlung, wodurch das Objekt dieses bestimmte wird, darf nicht absolut identisch sein mit dem Objekt selbst, denn sonst wäre die Handlung ein blindes Produzieren,

ein bloßes Anschauen. Die Handlung als solche und das Objekt müssen also unterscheidbar bleiben. Nun ist aber die Handlung, als solche aufgefaßt, Begriff. Daß aber Begriff und Objekt unterscheidbar bleiben, ist nur dadurch möglich, daß das Objekt unabhängig von dieser Handlung existiert, d. h. daß das Objekt ein äußeres ist. — Umgekehrt wird mir das Objekt eben deswegen nur durch das Wollen ein äußeres, denn das Wollen ist Wollen, nur insofern es sich auf ein von ihm Unabhängiges richtet.

Es erklärt sich auch hier schon, was in der Folge noch vollständiger erklärt wird, warum das Ich sich schlechterdings nicht erscheinen kann als ein Objekt der Substanz nach hervorbringend, warum vielmehr alles Hervorbringen im Wollen nur als ein Formen oder Bilden des Objekts erscheint.

Durch unsern Beweis ist nun allerdings dargetan, daß dem Ich das Wollen als solches nur durch die Richtung auf ein äußeres Objekt objektiv werden kann, aber es ist noch nicht erklärt, woher denn jene Richtung selbst komme.

Es wird bei dieser Frage schon vorausgesetzt, daß die produktive Anschauung fortdaure, indem ich will; oder, daß ich im Wollen selbst bestimmte Objekte vorzustellen gezwungen bin. Keine Wirklichkeit, kein Wollen. Es entsteht also durch das Wollen unmittelbar ein Gegensatz, indem ich durch dasselbe einerseits der Freiheit, also auch der Unendlichkeit bewußt, andererseits durch den Zwang vorzustellen beständig in die Endlichkeit zurückgezogen werde. Es muß also mit diesem Widerspruch eine Tätigkeit entstehen, die zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit in der Mitte schwebt. Wir nennen diese Tätigkeit indes Einbildungskraft bloß der Kürze halber, und ohne dadurch etwa ohne Beweis behaupten zu wollen, das, was man insgemein Einbildungskraft nennt, sei eine solche zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit schwebende, oder, was dasselbe ist, eine Theoretisches und Praktisches vermittelnde Tätigkeit, wie sich denn für dies alles in der Folge der Beweis finden wird. Jenes Vermögen also, was wir indes Einbildungskraft nennen, wird in jenem Schweben auch notwendig etwas produzieren, das selbst zwischen Unendlichkeit

und Endlichkeit schwebt, und was daher auch nur als ein solches aufgefaßt werden kann. Produkte der Art sind, was man Ideen nennt im Gegensatz gegen Begriffe, und die Einbildungskraft ist eben deswegen in jenem Schweben nicht Verstand, sondern Vernunft, und hinwiederum, was insgemein theoretische Vernunft heißt, ist nichts anderes als die Einbildungskraft im Dienste der Freiheit. Daß aber Ideen bloße Objekte der Einbildungskraft seien, die nur in jenem Schweben zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit Bestand finden, erhellt daraus, daß sie, zum Objekt des Verstandes gemacht, auf jene unauflöslichen Widersprüche führen, welche Kant unter dem Namen der Antinomien der Vernunft aufgestellt hat, deren Existenz einzig darauf beruht, daß entweder auf das Objekt reflektiert wird, in welchem Fall es notwendig ein endliches ist, oder daß auf das Reflektieren selbst wieder reflektiert wird, wodurch das Objekt unmittelbar wieder unendlich wird. Da es nun aber offenbar ist, daß, wenn, ob das Objekt einer Idee endlich oder unendlich sei, bloß von der freien Richtung der Reflexion abhängt, das Objekt selbst an sich weder das eine noch das andere sein kann, so müssen jene Ideen wohl bloße Produkte der Einbildungskraft, d. h. einer solchen Tätigkeit sein, die weder Endliches noch Unendliches produziert.

Wie nun aber das Ich im Wollen den Übergang von der Idee zum bestimmten Objekt auch nur in Gedanken mache (denn wie ein solcher Übergang objektiv möglich sei, wird noch gar nicht gefragt), ist nicht zu begreifen, wenn es nicht abermals etwas Vermittelndes gibt, was für das Handeln eben das ist, was für das Denken bei Ideen das Symbol, oder bei Begriffen das Schema ist. Dieses Vermittelnde ist das Ideal.

Durch die Entgegensetzung zwischen dem Ideal und dem Objekt entsteht dem Ich zuerst die Entgegensetzung zwischen dem Objekt, wie es die idealisierende Tätigkeit verlangt, und dem Objekt, wie es, dem gezwungenen Denken nach, ist; durch diese Entgegensetzung aber unmittelbar der Trieb, das Objekt, wie es ist, in das Objekt, wie es sein sollte, zu verwandeln. Wir nennen die hier entstehende Tätigkeit einen Trieb, weil sie einerseits frei, und doch andererseits unmittelbar und ohne alle Reflexion aus

einem Gefühl entspringt, welches beides zusammen den Begriff des Triebs vollendet. Nämlich jener Zustand des zwischen dem Ideal und Objekt schwebenden Ichs ist ein Zustand des Gefühls, denn es ist ein Zustand des Beschränktseins für sich selbst. Aber in jedem Gefühl wird ein Widerspruch gefühlt, und es kann überhaupt nichts gefühlt werden als ein innerer Widerspruch in uns selbst. Durch jeden Widerspruch nun ist unmittelbar die Bedingung zur Tätigkeit gegeben, die Tätigkeit entspringt, sowie nur ihre Bedingung gegeben ist, ohne alle weitere Reflexion, und ist, wenn sie zugleich eine freie Tätigkeit ist, was z. B. die Produktion nicht ist, eben deswegen, und nur insofern ein Trieb.

Die Richtung auf ein äußeres Objekt äußert sich also durch einen Trieb, und dieser Trieb entsteht unmittelbar aus dem Widerspruch zwischen dem idealisierenden und dem anschauenden Ich, und geht unmittelbar auf die Wiederherstellung der aufgehobenen Identität des Ichs. Dieser Trieb muß so notwendig Kausalität haben, als das Selbstbewußtsein fortdauern soll (denn noch immer deduzieren wir alle Handlungen des Ichs als Bedingungen des Selbstbewußtseins, weil durch die objektive Welt allein das Selbstbewußtsein nicht vollendet, sondern nur bis zu dem Punkt geführt ist, an welchem es anfangen kann, von diesem Punkt aus aber nur durch freie Handlungen fortgeführt werden kann); es fragt sich nur, wie jener Trieb Kausalität haben könne.

Es wird hier offenbar ein Übergang aus dem (rein) ideellen ins Objektive (zugleich ideelle und reelle) postuliert. Wir suchen erst die negativen Bedingungen eines solchen Übergangs aufzustellen, und werden hernach zu den positiven, oder zu denjenigen Bedingungen, unter welchen er wirklich stattfindet, übergehen.

A.

a) Durch die Freiheit öffnet sich dem ideellen Ich unmittelbar die Unendlichkeit, so gewiß, als es nur durch die objektive Welt in Beschränktheit versetzt ist; aber es kann die Unendlichkeit nicht sich zum Objekt machen, ohne sie zu begrenzen; hinwiederum

kann die Unendlichkeit nicht absolut, sondern nur zum Behuf des Handelns begrenzt werden, so, daß wenn etwa das Ideal realisiert ist, die Idee weiter ausgedehnt werden kann, und so ins Unendliche. Das Ideal gilt also immer nur für den gegenwärtigen Moment des Handelns, die Idee selbst, welche im Reflektieren auf das Handeln immer wieder unendlich wird, kann nur in einem unendlichen Progressus realisiert werden. Dadurch allein, daß die Freiheit in jedem Moment begrenzt, und doch in jedem wieder unendlich wird, ihrem Streben nach, ist das Bewußtsein der Freiheit, d. h. die Fortdauer des Selbstbewußtseins selbst, möglich. Denn die Freiheit ist es, welche die Kontinuität des Selbstbewußtseins unterhält. Reflektiere ich auf das Produzieren der Zeit in meinem Handeln, so wird sie mir freilich eine unterbrochene und aus Momenten zusammengesetzte Größe. Im Handeln selbst aber ist mir die Zeit immer stetig; je mehr ich handle, und je weniger ich reflektiere, desto stetiger. Jener Trieb kann also keine Kausalität haben als in der Zeit, welches die erste Bestimmung jenes Überganges ist. Da nun aber die Zeit objektiv nur als an einer Sukzession von Vorstellungen, in welcher die folgende durch die vorhergehende bestimmt ist, fortlaufend gedacht werden kann, so muß in diesem freien Produzieren gleichfalls eine solche Sukzession stattfinden, nur daß die Vorstellungen zueinander sich nicht wie Ursache und Wirkung, sondern, weil in jedem bewußten Handeln ein Begriff des Begriffs, d. h. der Begriff eines Zwecks, ist, wie Mittel und Zweck verhalten, welche beide Begriffe sich zu denen der Ursache und Wirkung so verhalten, wie ein Begriff des Begriffs zu einfachen Begriffen überhaupt sich verhält. Es erhellt eben daraus, daß es Bedingung des Bewußtseins der Freiheit ist, daß ich zu der Realisierung jedes Zwecks nicht unmittelbar, sondern nur durch mehrere Zwischenglieder gelangen kann.

b) Es wurde festgesetzt, die Handlung soll nicht absolut übergehen ins Objekt, denn sonst wäre sie ein Anschauen, das Objekt soll aber immer äußeres, d. h. von meiner Handlung verschiedenes, Objekt bleiben; wie ist dies denkbar?

Nach a) kann der Trieb nur Kausalität haben in der Zeit. Das

Objekt aber ist das der Freiheit Entgegengesetzte; nun soll es aber durch die Freiheit bestimmt werden, es ist hier also ein Widerspruch. Im Objekt sei eine Bestimmung = a, nun verlangt die Freiheit die entgegengesetzte Bestimmung = — a. Für die Freiheit ist dies kein Widerspruch, wohl aber für die Anschauung. Für dieselbe kann der Widerspruch nur durch das allgemein Vermittelnde, die Zeit, aufgehoben werden. Könnte ich — a außer aller Zeit hervorbringen, so wäre der Übergang nicht vorstellbar, a und — a wären zugleich. Es soll aber im folgenden Momente etwas sein, was jetzt nicht ist, nur dadurch ist ein Bewußtsein der Freiheit möglich. Nun kann aber keine Sukzession in der Zeit wahrgenommen werden ohne etwas Beharrendes. Der Übergang von a zu — a in meinen Vorstellungen hebt die Identität des Bewußtseins auf, die Identität muß also im Übergang wieder produziert werden. Diese im Übergang produzierte Identität ist die Substanz, und hier ist der Punkt, an welchem dieser Begriff, so wie die übrigen Kategorien der Relation, durch eine notwendige Reflexion, auch in das gemeine Bewußtsein gesetzt wird. Ich erscheine mir im Handeln als völlig frei alle Bestimmungen der Dinge zu ändern: nun ist aber das Objekt nichts von seinen Bestimmungen Verschiedenes, und gleichwohl denken wir uns das Objekt bei allem Wechsel seiner Bestimmungen als dasselbe identische, d. h. als Substanz. Die Substanz ist also nichts als das, was alle jene Bestimmungen trägt, und eigentlich nur Ausdruck des beständigen Reflektierens auf das Werden des Objekts. Da wir uns nun notwendig einen Übergang des Objekts aus Einem Zustand in den entgegengesetzten denken müssen, wenn wir uns als wirkend auf die Objekte vorstellen, so können wir uns auch nur erscheinen als verändernd die zufälligen Bestimmungen, nicht aber das Substantielle der Dinge.

c) Es wurde soeben behauptet: indem ich die zufälligen Bestimmungen der Dinge verändere, müsse eine beständige Reflexion auf das sich verändernde Objekt mein Handeln begleiten. Aber keine Reflexion ist ohne Widerstand. Jene zufälligen Bestimmungen müssen also nicht ohne Widerstand veränderlich sein, damit das freie Handeln mit stetiger Reflexion geschehe. Es er-

hellt eben daraus auch, daß die zufälligen Bestimmungen der Dinge dasjenige an ihnen sind, was im Handeln mich einschränkt, es erklärt sich eben daraus, warum diese sekundären Eigenschaften der Dinge (welche Ausdruck der bestimmten Begrenztheit sind), z. B. Härte, Weichheit usw., für die bloße Anschauung gar nicht existieren.

Die bis jetzt abgeleiteten negativen Bedingungen des Übergangs aus dem Subjektiven ins Objektive lassen aber noch immer unerklärt, wie denn nun jener Übergang wirklich geschehe, d. h. wie und unter welchen Bedingungen ich genötigt sei einen solchen vorzustellen. Daß ein solcher Übergang überhaupt nicht geschehen könne ohne eine beständige Beziehung zwischen dem Ideal und dem ihm gemäß bestimmten Objekt, welche Beziehung nur durch Anschauung möglich ist, die aber selbst nicht aus dem Ich herausgeht, sondern nur zwischen zwei entgegengesetzten Vorstellungen des Ichs, der frei entworfenen und der objektiven, schwebt, — versteht sich von selbst, und wir gehen daher sogleich zur Hauptaufgabe dieser Untersuchung.

B.

Wir gehen zum Behuf dieser Untersuchung zurück auf die erste Forderung. Es soll durch ein freies Handeln etwas bestimmt sein in der objektiven Welt.

In der objektiven Welt ist alles nur, insofern es das Ich in ihr anschaut. Etwas ändert sich in der objektiven Welt, heißt also ebenso viel als: es ändert sich etwas in meiner Anschauung, und jene Forderung ist = der: es soll durch ein freies Handeln in mir etwas in meiner äußeren Anschauung bestimmt werden.

Wie etwas aus der Freiheit übergehen könne in die objektive Welt, wäre schlechthin unbegreiflich, wenn diese Welt etwas an sich Bestehendes ist, unbegreiflich selbst vermöge einer prästabilierten Harmonie, welche wiederum nur durch ein Drittes, dessen gemeinschaftliche Modifikationen die Intelligenz und die objektive Welt sind, also nur durch etwas möglich wäre, wodurch alle

Freiheit im Handeln aufgehoben würde. Dadurch, daß die Welt selbst nur eine Modifikation des Ichs ist, bekommt die Untersuchung eine ganz andere Wendung. Die Frage ist nämlich alsdann diese: Wie kann durch eine freie Tätigkeit etwas in mir, insofern ich nicht frei, insofern ich anschauend bin, bestimmt sein? — Meine freie Tätigkeit hat Kausalität, heißt: ich schaue sie an als Kausalität habend. Das Ich, welches handelt, wird von dem Ich, welches anschaut, unterschieden; gleichwohl sollen beide identisch sein in bezug auf das Objekt; was durch das Handelnde ins Objekt gesetzt wird, soll auch ins Anschauende gesetzt werden, das handelnde Ich soll das anschauende bestimmen. Denn daß ich das bin, was jetzt handelt, weiß ich ja nur aus der Identität desselben mit demjenigen, was die Handlung anschaut, der Handlung sich bewußt ist. Das Handelnde (so scheint es) weiß nicht, es ist nur handelnd, nur Objekt, das Anschauende allein weiß, und ist eben deswegen nur Subjekt; wie kommt denn nun hier die Identität zustande, daß im Objekt gerade eben das, was im Subjekt, und im Subjekt eben das, was im Objekt gesetzt ist? —

Wir werden vorerst das Allgemeine der Beantwortung dieser Frage voranschicken, die nähere Erläuterung der einzelnen Punkte aber nachher folgen lassen.

Es soll etwas durch das frei Handelnde bestimmt sein im objektiv Anschauenden. Was ist denn nun das frei Handelnde? Alles freie Handeln beruht, wie wir wissen, auf dem doppelten Gegensatz zwischen dem ideellen Ich auf der einen und dem zugleich ideellen und reellen auf der andern Seite. — Aber was ist denn das Anschauende? — Eben dieses zugleich ideelle und reelle, was im freien Handeln das Objektive ist. Das Freihandelnde und das Anschauende sind also, jene ideelle, der produzierenden gegenüberstehende Tätigkeit gesetzt, verschieden, dieselbe hinweggedacht, Eins. Dies ist nun ohne Zweifel derjenige Punkt, auf welchen sich unsere Aufmerksamkeit vorzüglich richten, und in welchem der Grund jener von uns postulierten Identität zwischen dem frei tätigen und dem objektiv anschauenden Ich gesucht werden muß.

Wir müssen aber, wenn wir hierüber vollkommen ins Klare kommen wollen, die Erinnerung wiederholen, daß alles, was wir bis jetzt abgeleitet haben, nur zur Erscheinung gehörte, oder nur Bedingung war, unter welcher das Ich sich selbst erscheinen sollte, also nicht gleiche Realität mit dem Ich selbst hatte. Was wir nun eben jetzt zu erklären versuchen, wie durch das Ich, insofern es handelt, etwas bestimmt sein könne in dem Ich, insofern es weiß, dieser ganze Gegensatz zwischen handelndem und anschauendem Ich, gehört ohne Zweifel auch nur zur Erscheinung des Ichs, nicht zum Ich selbst. Das Ich muß sich selbst so erscheinen, als ob in seinem Anschauen, oder weil es sich dessen nicht bewußt wird, in der Außenwelt etwas bestimmt wäre durch sein Handeln. Dies vorausgesetzt, wird folgende Erklärung verständlich genug sein.

Es wurde von uns ein Gegensatz gemacht zwischen dem frei handelnden und dem objektiv anschauenden Ich. Nun findet aber dieser Gegensatz nicht objektiv, d. h. im Ich an sich, statt, denn das Ich, was handelt, ist selbst das anschauende, nur hier zugleich angeschaute, objektiv, und dadurch handelnd gewordene Ich. Wäre hier nicht das Ich, welches (mit seiner zugleich ideellen und reellen Tätigkeit) anschaut, zugleich das angeschaute, so würde das Handeln noch immer als ein Anschauen erscheinen, und umgekehrt, daß das Anschauen als ein Handeln erscheint, hat nur darin seinen Grund, daß das Ich hier nicht nur Anschauendes, sondern als Anschauendes Angeschautes ist. Das Anschauende angeschaut ist das Handelnde selbst. Es ist also keine Vermittlung zwischen dem Handelnden und dem äußerlich Anschauenden, also auch an keine Vermittlung zwischen dem Freihandelnden und der Außenwelt zu denken. Vielmehr wie durch ein Handeln des Ichs ein äußeres Anschauen bestimmt sein könne, wäre schlechthin unbegreiflich, wenn nicht Handeln und Anschauen ursprünglich Eines wären. Mein Handeln, indem ich z. B. ein Objekt bilde, muß zugleich ein Anschauen, und umgekehrt mein Anschauen muß in diesem Fall zugleich ein Handeln sein; nur das Ich kann diese Identität nicht sehen, weil das objektiv anschauende für das Ich hier nicht Anschauendes, sondern Angeschautes, weil also

für das Ich jene Identität zwischen dem Handelnden und dem Anschauenden aufgehoben ist. Die Veränderung, welche durch das freie Handeln in der Außenwelt erfolgt, muß ganz den Gesetzen der produktiven Anschauung gemäß, und als ob die Freiheit gar keinen Teil daran hätte, erfolgen. Die produktive Anschauung handelt gleichsam ganz isoliert, und produziert nach ihren eigentümlichen Gesetzen, was jetzt eben erfolgt. Daß dem Ich dieses Produzieren nicht als ein Anschauen erscheint, davon liegt der Grund allein darin, daß hier der Begriff (die ideelle Tätigkeit) dem Objekt (der objektiven) entgegengesetzt ist, anstatt daß in der Anschauung subjektive und objektive Tätigkeit beide Eins sind. Aber daß der Begriff hier dem Objekt vorangeht, ist wiederum nur der Erscheinung wegen. Geht aber der Begriff nur für die Erscheinung, nicht objektiv oder wirklich dem Objekt voran, so gehört auch das freie Handeln als solches nur zur Erscheinung, und das einzig Objektive ist das Anschauende. — So wie man also sagen kann, daß ich, indem ich anzuschauen glaubte, eigentlich handelnd war, so kann man sagen, daß ich hier, indem ich auf die Außenwelt zu handeln glaube, eigentlich anschauend bin, und alles, was außer dem Anschauen im Handeln vorkommt, gehört eigentlich nur zur Erscheinung des einzig Objektiven, des Anschauens, und umgekehrt, vom Handeln alles abgesondert, was nur zur Erscheinung gehört, bleibt nichts zurück als das Anschauen.

Wir suchen nun das bisher abgeleitete und wie wir glauben hinlänglich bewiesene Resultat noch von andern Seiten her zu erläutern und deutlicher zu machen.

Wenn der transzendentale Idealist behauptet, es gebe keinen Übergang aus dem Objektiven ins Subjektive, beide seien ursprünglich Eins, das Objektive nur ein zum Objekt gewordenes Subjektives, so ist es denn wohl eine Hauptfrage, die er zu beantworten hat: wie denn doch umgekehrt ein Übergang aus dem Subjektiven ins Objektive möglich sei, dergleichen wir beim Handeln anzunehmen genötigt sind. Wenn in jedem Handeln ein von uns frei entworfener Begriff in die von uns unabhängig existierende Natur übergehen soll, diese Natur aber nicht wirklich

unabhängig von uns existiert, wie kann dieser Übergang gedacht werden?

Ohne Zweifel nur dadurch, daß wir die Welt eben erst durch dieses Handeln selbst für uns objektiv werden lassen. Wir handeln frei, und die Welt wird unabhängig von uns existierend — diese beiden Sätze müßten synthetisch vereinigt werden.

Wenn nun die Welt nichts anderes ist als unser Anschauen, so wird uns die Welt objektiv ohne Zweifel, wenn uns unser Anschauen objektiv wird. Nun wird aber behauptet, unser Anschauen werde uns eben erst durch das Handeln objektiv, und was wir ein Handeln nennen, sei nichts als die Erscheinung unseres Anschauens. Dies vorausgesetzt, wird unser Satz: „was uns als ein Handeln auf die Außenwelt erscheint, ist idealistisch angesehen nichts anderes als ein fortgesetztes Anschauen", nicht mehr befremdend sein. Z. B. also, wenn durch ein Handeln irgend eine Veränderung in der Außenwelt hervorgebracht wird, so ist diese Veränderung an sich betrachtet eine Anschauung wie jede andere. Das Anschauen selbst ist also hier das Objektive, das, was der Erscheinung zugrunde liegt; das, was davon zur Erscheinung gehört, ist das Handeln auf die unabhängig gedachte Sinnenwelt; objektiv ist also hier kein Übergang aus dem Subjektiven in das Objektive, so wenig als es einen Übergang aus dem Objektiven in das Subjektive gab. Ich kann mir nur nicht als anschauend erscheinen, ohne ein Subjektives als in das Objektive übergehend anzuschauen.

Die ganze Untersuchung hierüber läßt sich zurückführen auf den allgemeinen Grundsatz des transzendentalen Idealismus, nämlich daß in meinem Wissen das Subjektive nie durch das Objektive bestimmt werden könne. Im Handeln wird notwendig ein Objekt als bestimmt gedacht durch eine Kausalität, die von mir einem Begriff gemäß ausgeübt wird. Wie komme ich nun zu jenem notwendigen Denken? Wenn ich auch indes ohne Erklärung annehme, das Objekt sei unmittelbar bestimmt durch mein Handeln, so, daß es sich zu diesem wie Bewirktes zu Bewirkendem verhalte, wie ist es denn nun auch bestimmt für mein Vorstellen, warum bin ich genötigt, das Objekt gerade auch so anzuschauen,

wie ich es durch mein Handeln bestimmt hatte? Mein Handeln ist hier das Objekt, denn das Handeln ist das Entgegengesetzte des Anschauens oder des Wissens. Nun soll aber durch dieses Handeln, durch dieses Objektive etwas in meinem Wissen, etwas in meinem Anschauen bestimmt sein. Dies ist nach dem eben angegebenen Grundsatz unmöglich. Durch das Handeln kann nicht mein Wissen davon bestimmt sein, sondern umgekehrt vielmehr, jedes Handeln muß, wie alles Objektive, ursprünglich schon ein Wissen, ein Anschauen sein. Dies ist so offenbar und deutlich, daß man in nichts weiter Schwierigkeiten finden kann, als etwa in der Art, wie jene Verwandlung dessen, was objektiv ein Anschauen ist, in ein Handeln zum Behuf des Erscheinens gedacht werden muß. Die Reflexion hat sich hier auf dreierlei zu richten,

a) auf das Objektive, das Anschauen,

b) auf das Subjektive, was auch ein Anschauen ist, aber ein Anschauen des Anschauens. — Wir nennen jenes zum Unterschied von diesem das objektive, dieses das ideelle. —

c) auf die Erscheinung des Objektiven. Nun ist aber bereits bewiesen, daß jenes Objektive, das Anschauen, nicht erscheinen kann, ohne daß der Begriff der Anschauung (das Ideelle) der Anschauung selbst vorangehe. Aber geht der Begriff der Anschauung der Anschauung selbst voran, so daß diese durch jene bestimmt ist, so ist das Anschauen ein Produzieren gemäß einem Begriff, d. h. ein freies Handeln. Nun geht ja aber der Begriff der Anschauung selbst voran nur zum Behuf des Objektivwerdens der Anschauung, also ist auch das Handeln nur die Erscheinung des Anschauens, und das, was in ihm objektiv ist, das Produzieren an sich abgesehen von dem ihm vorangehenden Begriff.

Wir suchen dies durch ein Beispiel deutlicher zu machen. Irgend eine Veränderung in der Außenwelt erfolgt durch meine Kausalität. Man reflektiere erst bloß auf das Erfolgen dieser Veränderung an sich, so heißt: in der Außenwelt erfolgt etwas, ohne Zweifel so viel als: ich produziere es, denn es ist in der Außenwelt überhaupt nichts als vermittelst meines Produzierens. Insofern dieses mein Produzieren ein Anschauen ist, und es ist

nichts anderes, geht der Begriff der Veränderung selbst nicht voran, insofern aber dieses Produzieren selbst wieder Objekt werden soll, muß der Begriff vorangehen. Das Objekt, was hier erscheinen soll, ist das Produzieren selbst. Im Produzieren selbst also, d. h. im Objekt, geht der Begriff der Anschauung nicht voran, er geht nur voran für das ideelle, für das sich selbst als anschauend anschauende Ich, d. h. nur zum Behuf des Erscheinens.

Es klärt sich nun hier zugleich auf, woher uns jetzt zuerst der Unterschied zwischen Objektivem und Subjektivem, zwischen einem An sich und einer bloßen Erscheinung kommt, welchen wir bis jetzt noch gar nicht gemacht hatten. Der Grund ist der, weil wir hier zuerst etwas wahrhaft Objektives haben, nämlich das, was den Grund alles Objektiven enthält, die zugleich ideelle und reelle Tätigkeit, welche jetzt nie wieder subjektiv werden kann, und vom bloß ideellen Ich völlig sich abgelöst hat. In dieser Tätigkeit, insofern sie objektiv ist, ist Ideelles und Reelles gleichzeitig und Eins, insofern sie aber erscheint und im Gegensatz gegen die bloß ideelle, anschauende Tätigkeit, der sie gegenübersteht, jetzt bloß die reelle repräsentiert, geht der Begriff ihr voran, und nur insofern ist sie ein Handeln.

Nach diesen Erläuterungen könnte bloß noch die Frage entstehen, wie die Intelligenz überhaupt anschauend sein könne, nachdem wir das Produzieren für sie in der theoretischen Philosophie geschlossen sein ließen. Wir antworten: nur das Produzieren, insofern es subjektiv war, wurde geschlossen, die Intelligenz, insofern sie objektiv ist, kann nie etwas anderes sein, als sie ist, nämlich Subjekt und Objekt zugleich, d. h. produzierend, nur daß das Produzieren jetzt unter den Schranken der ideellen, der produzierenden Tätigkeit gegenüberstehenden, wird erfolgen müssen, was wir aber bis jetzt noch nicht abgeleitet haben.

Um uns aber mit dem gemeinen Bewußtsein in Übereinstimmung zu setzen, so fragen wir noch, wie wir denn doch dazu kommen, jenes handelnde Objektive für frei zu halten, da es abgeleitetermaßen eine ganz blinde Tätigkeit ist. Es geschieht völlig durch dieselbe Täuschung, durch welche uns auch die objektive

Welt objektiv wird. Denn daß jenes Handeln selbst nur zur objektiven Welt gehöre (also auch von gleicher Realität mit derselben sei), folgt daraus, daß es nur durch das Objektivwerden ein Handeln wird. Es läßt sich von diesem Punkt aus sogar auf den theoretischen Idealismus ein neues Licht zurückwerfen. Wenn die objektive Welt eine bloße Erscheinung ist, so ist es das Objektive in unserm Handeln auch, und umgekehrt, nur wenn die Welt Realität hat, so hat sie auch das Objektive im Handeln. Es ist also eine und dieselbe Realität, welche wir in der objektiven Welt und in unserm Handeln auf die Sinnenwelt erblicken. Dieses Zusammenbestehen, ja dieses wechselseitige Bedingtsein des objektiven Handelns und der Realität der Welt außer- und durcheinander, ist ein dem transzendentalen Idealismus ganz eigentümliches, und durch kein anderes System mögliches Resultat.

Inwiefern ist denn nun also das Ich handelnd in der Außenwelt? Es ist handelnd nur vermöge jener Identität des Seins und Erscheinens, welche schon im Selbstbewußtsein ausgedrückt ist. — Das Ich ist nur dadurch, daß es sich erscheint, sein Wissen ist ein Sein. Der Satz Ich = Ich sagt nichts anderes als: Ich, der ich weiß, bin derselbe, der ich bin, mein Wissen und mein Sein erschöpfen sich wechselseitig, das Subjekt des Bewußtseins und das der Tätigkeit sind Eines. Derselben Identität zufolge ist also auch mein Wissen und das freie Handeln identisch mit dem freien Handeln selbst, oder der Satz: ich schaue mich an als objektiv handelnd = dem Satz: ich bin objektiv handelnd.

II.

Wenn nun das als ein Handeln Erscheinende, wie wir soeben abgeleitet und bewiesen haben, an sich nur ein Anschauen ist, so folgt, daß alles Handeln durch die Gesetze der Anschauung beständig eingeschränkt sein muß, daß nichts, was nach Naturgesetzen unmöglich, als durch freies Handeln erfolgend angeschaut werden kann, welches ein neuer Beweis jener Identität ist. Nun enthält aber ein Übergang aus dem Subjektiven ins Objektive, der doch wenigstens für die Erscheinung wirklich stattfindet, selbst einen Widerspruch gegen Naturgesetze. Was angeschaut werden

soll als wirkend auf das Reelle, muß selbst als reell erscheinen. Ich kann mich daher nicht anschauen als unmittelbar wirkend auf das Objekt, sondern nur als wirkend durch Vermittlung von Materie, welche ich aber, indem ich handle, als identisch anschauen muß mit mir selbst. Die Materie als unmittelbares Organ der freien, nach außen gerichteten Tätigkeit ist organischer Leib, welcher daher als freier und scheinbar willkürlicher Bewegungen fähig erscheinen muß. Jener Trieb, der in meinem Handeln Kausalität hat, muß objektiv erscheinen als ein Naturtrieb, der auch ohne alle Freiheit wirken und für sich hervorbringen würde, was er durch Freiheit hervorzubringen scheint. Um aber diesen Trieb anschauen zu können als Naturtrieb, muß ich mir objektiv erscheinen als zu allem Handeln getrieben durch einen Zwang der Organisation (durch Schmerz in der allgemeinsten Bedeutung), und alles Handeln, um objektiv zu sein, muß, sei es durch noch so viele Mittelglieder, zusammenhängen mit einem physischen Zwang, welcher als Bedingung der erscheinenden Freiheit selbst notwendig ist.

Ferner die beabsichtigte Veränderung in der Außenwelt erfolgt nur unter dem beständigen Widerstand der Objekte, also sukzessiv. Die Veränderung heiße D, so wird diese bedingt sein durch die Veränderung C als ihre Ursache, diese aber durch B usw.; diese ganze Reihe von Veränderungen muß also vorhergehen, ehe die finale Veränderung D erfolgen kann. Der vollständige Erfolg kann erst in dem Moment eintreten, wo alle seine Bedingungen in der Außenwelt gegeben sind, widrigenfalls existiert ein Widerspruch gegen Naturgesetze. Etwas, wofür die Bedingungen in der Natur überhaupt nicht gegeben werden können, muß schlechthin unmöglich sein. Wenn nun aber die Freiheit, um objektiv zu sein, ganz dem Anschauen gleich und völlig den Gesetzen desselben unterworfen wird, so heben ja eben die Bedingungen, unter welchen die Freiheit erscheinen kann, die Freiheit selbst wieder auf; die Freiheit wird dadurch, daß sie in ihren Äußerungen ein Naturphänomen ist, auch erklärbar nach Naturgesetzen, und eben dadurch als Freiheit aufgehoben.

Die oben aufgestellte Aufgabe, wie das Wollen selbst dem Ich wieder objektiv werde, und zwar als Wollen, ist also durch das Bisherige nicht gelöst, denn eben dadurch, daß es objektiv wird, hört es auf ein Wollen zu sein. Es wird also überhaupt keine Erscheinung der absoluten Freiheit (im absoluten Willen) geben, wenn es nicht eine andere als jene bloß objektive gibt, welche nichts anderes ist als Naturtrieb.

Der Grund, warum wir uns in diesen Widerspruch verwickelt haben, ist kein anderer, als daß wir bis jetzt nur auf das Objektive, nach außen Gehende im Wollen reflektiert haben, welches, da es, wie wir jetzt wissen, ursprünglich nur ein Anschauen, also objektiv gar kein Wollen ist, ohne alle weitere Vermittlung in die äußere Welt übergeht. Wenn nun aber davon die Rede ist: wie dem Ich das ganze Wollen (nicht nur jene objektive, zugleich ideelle und reelle Tätigkeit, welche darin begriffen ist, und welche nach den eben geführten Deduktionen nicht frei sein kann, sondern auch die ihr entgegengesetzte ideelle) zum Objekt werde, so muß eine Erscheinung gefunden werden, in welcher diese beiden als entgegengesetzte vorkommen.

Nun geht aber die Tätigkeit, welche das Objektive im Wollen ist, da sie selbst wieder eine anschauende ist, notwendig auf etwas Äußeres. Das Subjektive im Wollen aber, oder die rein ideelle Tätigkeit hat eben jene zugleich ideelle und reelle, welche eben darum das Objektive im Wollen selbst ist, zum unmittelbaren Gegenstand, und geht daher auf nichts Äußeres, sondern nur auf jenes im Wollen selbst mitbegriffene Objektive.

Die ideelle, im Wollen mitbegriffene Tätigkeit wird also dem Ich nur als die auf das Objektive im Wollen an sich gehende Tätigkeit, dieses Objektive selbst aber nur als eine auf ein Äußeres, vom Wollen Verschiedenes, gerichtete Tätigkeit objektiv werden können.

Nun ist die objektive Tätigkeit im Wollen an sich, d. h. rein betrachtet (und nur als solche ist sie der ideellen objektiv), nichts als Selbstbestimmung überhaupt. Das Objekt der ideellen Tätigkeit im Wollen ist daher nichts anderes als das reine Selbst-

bestimmen selbst, oder das Ich selbst. Die ideelle, im Wollen mitbegriffene Tätigkeit wird also dem Ich dadurch objektiv, daß sie ihm als eine nur auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtete Tätigkeit objektiv wird, die objektive dagegen nur dadurch, daß sie ihm als eine auf ein Äußeres, und zwar blindlings (denn nur insofern ist sie anschauend) gerichtete Tätigkeit objektiv wird.

Um also jene Erscheinung, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Objekt wird, zu finden, müssen wir

1. auf jene bloß auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtete Tätigkeit reflektieren, und fragen, wie eine solche dem Ich zum Objekt werden könne.

Das reine Selbstbestimmen an sich, abstrahiert von allem Zufälligen, welches erst durch die Richtung jener anschauenden, hier objektiven, Tätigkeit auf ein Äußeres zu ihm hinzukommt, ist, wie bereits gesagt, nichts anderes als das reine Ich selbst, also das Gemeinschaftliche, worauf alle Intelligenzen gleichsam aufgetragen sind, das einzige An sich, was alle Intelligenzen miteinander gemein haben. In jenem ursprünglichen und absoluten Willensakt, den wir als Bedingung alles Bewußtseins postuliert haben, wird also das reine Selbstbestimmen dem Ich unmittelbar zum Objekt, und mehr ist in diesem Akt nicht enthalten. Nun ist aber schon jener ursprüngliche Willensakt selbst ein absolut freier, mithin kann noch viel weniger der Akt, wodurch dem Ich wieder jener erste zum Objekt wird, oder vermittelst dessen es sich jener auf das reine Selbstbestimmen gerichteten Tätigkeit selbst wieder bewußt wird, theoretisch (als notwendig) deduziert werden. Gleichwohl ist er Bedingung des fortdauernden Bewußtseins. Jenes Objektwerden der ideellen Tätigkeit kann also nur durch eine Forderung erklärt werden. Die ideelle, nur auf das reine Selbstbestimmen gerichtete Tätigkeit muß dem Ich durch eine Forderung zum Objekt werden, welche Forderung nun keine andere als die sein kann: das Ich soll nichts anderes wollen als das reine Selbstbestimmen selbst, denn durch diese Forderung wird ihm jene reine, bloß auf das Selbstbestimmen an sich gerichtete, Tätigkeit als Objekt vorgehalten. Diese Forderung selbst aber

ist nichts anderes als der kategorische Imperativ, oder das Sittengesetz, welches Kant so ausdrückt: du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können. Aber was alle Intelligenzen wollen können, ist nur das reine Selbstbestimmen selbst, die reine Gesetzmäßigkeit. Durch das Sittengesetz wird also das reine Selbstbestimmen, das rein Objektive in allem Wollen, insofern es bloß objektiv, nicht selbst wieder anschauend, d. h. auf ein Äußeres (empirisches) sich richtend, ist, dem Ich zum Objekt. Nur insofern auch ist vom Sittengesetze die Rede in der Transzendental-Philosophie, denn auch das Sittengesetz wird nur deduziert als Bedingung des Selbstbewußtseins. Dieses Gesetz wendet sich ursprünglich nicht an mich, insofern ich diese bestimmte Intelligenz bin, es schlägt vielmehr alles nieder, was zur Individualität gehört, und vernichtet sie völlig, sondern es wendet sich vielmehr an mich als Intelligenz überhaupt, an das, was das rein Objektive in mir, das Ewige, unmittelbar zum Objekt hat, nicht aber an dieses Objektive selbst, insofern es auf ein vom Ich verschiedenes und unabhängiges Zufälliges gerichtet ist, und ist eben darum allein auch die Bedingung, unter welcher die Intelligenz sich ihres Bewußtseins bewußt wird.

2. Die Reflexion muß jetzt auf die objektive, auf ein Äußeres, außer dem Umkreis des Wollens selbst Liegendes gerichtete Tätigkeit sich wenden, und fragen, wie diese dem Ich zum Objekt werde.

Allein diese Frage ist in dem Vorhergehenden großenteils schon beantwortet, und wir können hier also nur die Antwort von einer neuen Seite darzustellen versuchen.

Die objektive, auf etwas vom Wollen Verschiedenes, und außer ihm Vorhandenes gerichtete Tätigkeit soll im Bewußtsein entgegengesetzt werden jener ideellen, eben auf diese objektive, bloß als solche, und insofern sie ein reines Selbstbestimmen ist, gerichtete Tätigkeit.

Nun konnte aber jene ideelle Tätigkeit dem Ich zum Objekt werden nur durch eine Forderung. Soll also der Gegensatz vollkommen sein, so muß die objektive Tätigkeit von selbst, d. h. ohne Forderung, objektiv werden, und daß sie objektiv werde, muß vorausgesetzt werden. Das, wodurch sie dem Ich als auf ein Äußeres gerichtete Tätigkeit, zu dem sie sich ebenso ver-

hält, wie sich zu ihr die ideelle verhält, objektiv wird, muß also etwas Nezessitiertes, und da es doch nur eine Tätigkeit sein kann, ein bloßer Naturtrieb sein, wie wir es im Vorhergehenden (I) abgeleitet haben, ein Naturtrieb, der gleich der produktiven Anschauung völlig blindlings wirkt und an sich gar kein Wollen ist, sondern nur durch den Gegensatz gegen das reine, bloß auf das Selbstbestimmen an sich gerichtete Wollen zum Wollen wird. Dieser Trieb, da ich durch denselben meiner bloß als Individuums bewußt werde, ist der, welcher in der Moral der eigennützige genannt wird, sein Objekt das, was man im weitesten Sinn Glückseligkeit nennt.

Es existiert kein Gebot, kein Imperativ der Glückseligkeit. Es ist widersinnig einen solchen zu denken, denn was von selbst, d. h. nach einem Naturgesetz, geschieht, braucht nicht geboten zu werden. Jener Glückseligkeitstrieb (so nennen wir ihn der Kürze halber, die weitere Entwicklung dieses Begriffs gehört in die Moral) ist nichts anderes als die dem Ich wieder objektiv gewordene objektive, auf ein vom Wollen Unabhängiges gehende Tätigkeit, ein Trieb, der also so notwendig ist, als das Bewußtsein der Freiheit selbst.

Die Tätigkeit sonach, deren unmittelbares Objekt das reine Selbstbestimmen selbst ist, kann nicht zum Bewußtsein gelangen, als im Gegensatz gegen eine Tätigkeit, deren Objekt ein Äußeres ist, auf welches sie ganz blindlings sich richtet. Es ist also so notwendig, als es ein Bewußtsein des Wollens gibt, ein Gegensatz zwischen dem, was die sich durch das Sittengesetz zum Objekt werdende, nur auf das Selbstbestimmen an sich gerichtete Tätigkeit, und dem, was der Naturtrieb verlangt. Diese Entgegensetzung muß reell, d. h. beide Handlungen, die durch den sich selbst zum Objekt gewordenen reinen Willen gebotene und die durch den Naturtrieb verlangte, müssen im Bewußtsein als gleich möglich vorkommen. Es müßte also nach Naturgesetzen keine Handlung erfolgen, denn beide heben sich auf. Erfolgt also eine Handlung, und es erfolgt eine so gewiß, als das Bewußtsein fortdauert, so kann diese nicht nach Naturgesetzen, d. h. notwendig, also nur durch freie Selbstbestimmung erfolgt sein, d. h. durch eine Tätigkeit des Ichs, welche, indem sie zwischen der bis

jetzt sogenannten subjektiven und objektiven in der Mitte schwebt, und diese durch jene oder jene durch diese bestimmt, ohne selbst wieder bestimmt zu sein, die Bedingungen hervorbringt, unter welchen, sobald sie gegeben sind, das Handeln, welches immer nur das Bestimmte ist, völlig blindlings und gleichsam von selbst erfolgt.

Jener Gegensatz gleich möglicher Handlungen im Bewußtsein ist also die Bedingung, unter welcher allein der absolute Willensakt dem Ich selbst wieder zum Objekt werden kann. Nun ist aber jener Gegensatz eben das, was den absoluten Willen zur Willkür macht, also ist die Willkür die von uns gesuchte Erscheinung des absoluten Willens, nicht das ursprüngliche Wollen selbst, sondern der zum Objekt gewordene absolute Freiheitsakt, mit welchem alles Bewußtsein beginnt.

Daß es eine Freiheit des Willens gibt, davon läßt sich das gemeine Bewußtsein nur durch die Willkür überzeugen, d. h. dadurch, daß wir in jedem Wollen uns einer Wahl zwischen Entgegengesetzten bewußt werden. Nun wird aber behauptet, die Willkür sei nicht der absolute Wille selbst, denn dieser ist, wie im vorhergehenden bewiesen, nur auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtet, sondern die Erscheinung des absoluten Willens. Wenn also Freiheit = Willkür ist, so ist auch die Freiheit nicht der absolute Wille selbst, sondern nur die Erscheinung desselben. Vom Willen absolut gedacht kann man also nicht sagen, weder daß er frei, noch daß er nicht frei sei, denn das Absolute kann nicht als handelnd nach einem Gesetze gedacht werden, das ihm nicht durch die innere Notwendigkeit seiner Natur schon vorgeschrieben wäre. Da das Ich im absoluten Willensakt nur das Selbstbestimmen als solches zum Objekt hat, so ist für den Willen absolut gedacht keine Abweichung von demselben möglich, er ist also, wenn er frei genannt werden kann, absolut frei, denn was für den erscheinenden Willen Gebot ist, ist für jenen ein Gesetz, das aus der Notwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Soll aber das Absolute sich selbst erscheinen, so muß es sich seinem Objektiven nach von etwas anderem, von etwas Fremdartigem abhängig erscheinen. Aber diese Abhängigkeit gehört doch nicht zum Absoluten selbst, son-

dern bloß zu seiner Erscheinung. Dieses Fremdartige, wovon der absolute Wille zum Behuf der Erscheinung abhängig ist, ist der Naturtrieb, im Gegensatz gegen welchen allein sich das Gesetz des reinen Willens in einen Imperativ verwandelt. Der Wille absolut betrachtet aber hat ursprünglich nichts anderes zum Objekt als das reine Selbstbestimmen, d. h. sich selbst. Es kann also auch kein Sollen, kein Gesetz für ihn geben, was forderte, daß er sich selbst Objekt sei. Also ist das Sittengesetz, und die Freiheit, insofern sie in Willkür besteht, selbst nur Bedingung der Erscheinung jenes absoluten Willens, der alles Bewußtsein konstituiert, und insofern auch Bedingung des sich selbst Objekt werdenden Bewußtseins.

Wir haben nun durch dieses Resultat, ohne es eigentlich zu beabsichtigen, zugleich jenes merkwürdige Problem, das, weit entfernt aufgelöst zu werden, bisher kaum gehörig verstanden worden ist, ich meine das der transzendentalen Freiheit, aufgelöst. Es ist in diesem Problem nicht darüber die Frage, ob das Ich absolut sei, sondern davon, ob es, insofern es nicht absolut, insofern es empirisch ist, frei sei. Nun zeigt sich aber eben durch unsere Auflösung, daß der Wille gerade nur insofern, als er empirisch ist oder erscheint, frei im transzendentalen Sinne genannt werden könne. Denn der Wille, insofern er absolut ist, ist selbst über die Freiheit erhaben, und weit entfernt irgend einem Gesetz unterworfen zu sein, vielmehr die Quelle alles Gesetzes. Insofern aber der absolute Wille erscheint, kann er, um als absoluter zu erscheinen, nur durch die Willkür erscheinen. Dieses Phänomen, die Willkür, kann daher nicht weiter objektiv erklärt werden, denn es ist nichts Objektives, was an sich Realität hätte, sondern das Absolut-Subjektive, die Anschauung des absoluten Willens selbst, wodurch dieser ins Unendliche fort sich selbst Objekt wird. Aber eben diese Erscheinung des absoluten Willens erst ist die eigentliche Freiheit, oder das, was insgemein unter Freiheit verstanden wird. Da nun das Ich im freien Handeln ins Unendliche fort sich selbst als absoluten Willen anschaut, und in der höchsten Potenz selbst nichts anderes als diese Anschauung des absoluten Willens ist, so ist auch jene Erscheinung der Willkür so gewiß und

unzweifelhaft als das Ich selbst. — Umgekehrt auch, das Phänomen der Willkür läßt sich nur denken als ein absoluter Wille, der aber unter den Schranken der Endlichkeit erscheint, und ist daher eine immer wiederkehrende Offenbarung des absoluten Willens in uns. Es ist aber wohl zu denken, daß, wenn man von dem Phänomen der Willkür aus rückwärts auf das ihm zugrunde Liegende hätte schließen wollen, man wohl schwerlich jemals die rechte Erklärung desselben getroffen hätte, obgleich Kant in seiner Rechtslehre wenigstens den Gegensatz zwischen dem absoluten Willen und der Willkür, wenn schon nicht das wahre Verhältnis der letzteren zum ersteren angedeutet hat, welches denn ein neuer Beweis von der Vorzüglichkeit der Methode ist, welche kein Phänomen als gegeben voraussetzt, sondern jedes, als ob es völlig unbekannt wäre, erst aus seinen Gründen kennen lernt.

Es lösen sich nun aber eben damit auch alle die Zweifel, welche gegen die im vorhergehenden ausgeführte Behauptung, daß das objektive, als handelnd erscheinende Ich an sich nur anschauend sei, etwa von der allgemeinen Voraussetzung der Willensfreiheit hergenommen werden konnten. Denn es ist nicht jenes bloß objektive, und im Handeln, wie im Anschauen, ganz mechanisch sich verhaltende Ich, das in allem freien Handeln das Bestimmte ist, welchem man das Prädikat der Freiheit zuschreibt, sondern es ist das zwischen dem Subjektiven und Objektiven des Wollens Schwebende, eins durch das andere Bestimmende, oder das sich selbst Bestimmende in der zweiten Potenz, welchem allein die Freiheit zugeschrieben wird, und zugeschrieben werden kann, indes das Objektive, welches in bezug auf die Freiheit nur das Bestimmte ist, an und für sich oder abgesehen vom Bestimmenden, noch immer ist, was es vorher war, nämlich ein bloßes Anschauen. Reflektiere ich also bloß auf die objektive Tätigkeit als solche, so ist im Ich bloße Naturnotwendigkeit; reflektiere ich bloß auf die subjektive, so ist in ihm nur ein absolutes Wollen, welches seiner Natur nach kein anderes Objekt hat als das Selbstbestimmen an sich; reflektiere ich endlich auf die über beide gehobene, zugleich die subjektive und objektive bestimmende Tätigkeit, so ist im Ich Willkür,

und mit derselben Freiheit des Willens. Aus diesen verschiedenen Richtungen der Reflexion entstehen die verschiedenen Systeme über die Freiheit, deren eines die Freiheit schlechthin leugnet, das andere sie bloß in die reine Vernunft, d. h. in jene ideelle, unmittelbar auf das Selbstbestimmen gehende Tätigkeit, setzt (durch welche Annahme man genötigt wird, bei allen der Vernunft zuwider bestimmten Handlungen ein bloßes grundloses Quieszieren derselben anzunehmen, wodurch aber eben alle Freiheit des Willens aufgehoben wird), das dritte aber eine über die beiden, ideelle und objektive, hinausgehende Tätigkeit als diejenige, welcher allein Freiheit zukommen kann, deduziert.

Für dieses schlechthin bestimmende Ich gibt es nun auch keine Prädetermination, sondern bloß für das anschauende, objektive. Daß aber für das letztere alles Handeln, insofern es ein in die Außenwelt übergehendes ist, prädeterminiert ist, kann dem Ich, welches über alle Erscheinung erhaben das absolut Bestimmende ist, so wenig Eintrag tun, als daß in der Natur alles prädeterminiert ist, da jenes Objektive in bezug auf das Freie ein bloß Erscheinendes ist, das an sich keine Realität hat, und gleich der Natur nur die äußere Grundlage seines Handelns ist. Denn davon, daß eine Handlung für die Erscheinung, oder für die bloß anschauende Tätigkeit prädeterminiert ist, kann ich nicht zurückschließen, daß sie es auch für die freie sei, da beide von ganz ungleicher Dignität sind, so daß das bloß Erscheinende zwar von dem Bestimmenden, Nichterscheinenden, ebenso aber auch umgekehrt das Bestimmende von dem Erscheinenden völlig unabhängig ist, und jedes für sich, jenes aus freier Willkür, dieses aber, weil es einmal so bestimmt ist, also ganz nach seinen eigentümlichen Gesetzen handelt und fortwirkt, welche wechselseitige Unabhängigkeit beider voneinander, obgleich sie übereinstimmen, nun aber einzig durch prästabilierte Harmonie möglich ist. Hier ist also der Punkt, wo die von uns früher schon abgeleitete vorher bestimmte Harmonie zwischen dem frei Bestimmenden und dem Anschauenden zuerst eintritt, indem jenes von diesem und dieses von jenem so getrennt ist, daß gar kein wechselseitiger Einfluß beider aufeinander möglich wäre, wenn nicht durch etwas außer beiden Liegendes eine Übereinstimmung

zwischen beiden gestiftet wäre. Was aber dieses Dritte sei, wissen wir bis jetzt schlechthin nicht zu erklären, und müssen, zufrieden diesen Punkt, den höchsten der ganzen Untersuchung, vorerst nur angedeutet und aufgezeigt haben, seine weitere Aufklärung von den ferneren Nachforschungen erwarten.

Wir bemerken nur noch, daß, wenn es auch für das frei Bestimmende eine Prädetermination gibt, dergleichen wir allerdings im vorhergehenden behauptet haben, insofern wir eine ursprüngliche Negation der Freiheit als zur Individualität und mittelbar zur Wechselwirkung zwischen Intelligenzen notwendig gefordert haben, diese Prädetermination doch selbst wieder nur durch Einen ursprünglichen Akt der Freiheit denkbar ist, der freilich nicht zum Bewußtsein kommt, und wegen dessen wir unsere Leser auf Kants Untersuchungen über das ursprüngliche Böse verweisen müssen.

Wenn wir nun den ganzen Gang der bisherigen Untersuchung nochmals übersehen, so haben wir zuerst die Voraussetzung des gemeinen Bewußtseins zu erklären gesucht, welches, auf der niedrigsten Stufe der Abstraktion stehend, das Objekt, auf welches gewirkt wird, von dem Wirkenden oder Handelnden selbst unterscheidet, wodurch also die Frage entstand, wie das Objekt durch das darauf Handelnde bestimmt werden könne. Wir antworteten: das Objekt, auf welches gehandelt wird, und das Handeln selbst ist Eines, nämlich beides nur ein Anschauen. Dadurch gewannen wir, daß wir im Wollen nur Ein Bestimmtes hatten, nämlich das Anschauende, welches zugleich das Handelnde ist. Dieses Handelnde Objektive und die Außenwelt existierten also ursprünglich nicht unabhängig voneinander, und was in das eine gesetzt war, war eben dadurch auch in das andere gesetzt. Nun stand aber diesem bloß Objektiven im Bewußtsein ein Subjektives gegenüber, was dem Ich durch die absolute Forderung zum Objekt wird, indes ihm jenes bloß Objektive durch eine vom Ich völlig unabhängige Richtung nach außen zum Objekt wurde. Es war also kein Handeln, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Objekt wurde, ohne ein Selbstbestimmendes, welches, über die subjektive wie über die objektive Tätigkeit erhaben, uns zuerst auf die Frage treiben konnte, wie nun durch

dieses schlechthin Bestimmende, über alles Objektive Hinausgehende dennoch das Objektive oder Anschauende bestimmt sein könne.

Zusätze.

Ehe wir uns aber der Beantwortung dieser Frage überlassen können, stellt sich uns eine andere in den Weg, nämlich: da jene nach außen gehende Tätigkeit (der Trieb), wie nun auch das Ich sich selbst bestimme, ob das Objektive in sich durch das Subjektive, oder das Subjektive durch das Objektive, auf jeden Fall das einzige Vehikel ist, durch welches von dem Ich aus etwas in die Außenwelt gelangen kann, so kann auch durch die Selbstbestimmung jener Trieb nicht aufgehoben werden. Es fragt sich also, in welches Verhältnis durch das Sittengesetz der nach außen gehende Trieb zu der ideellen, bloß auf das reine Selbstbestimmen gerichteten, Tätigkeit gesetzt sei.

Wir können von der Beantwortung dieser Frage nur die Hauptpunkte angeben, da sie hier eigentlich nur als Mittelglied der Untersuchung vorkommt. — Allerdings kann der reine Wille dem Ich nicht zum Objekt werden, ohne zugleich ein äußeres Objekt zu haben. Nun hat ja aber, wie soeben abgeleitet worden, dieses äußere Objekt keine Realität an sich, sondern es ist bloßes Medium des Erscheinens für den reinen Willen, und es soll nichts anderes sein als der Ausdruck desselben für die Außenwelt. Der reine Wille kann also nicht sich selbst Objekt werden, ohne die Außenwelt mit sich selbst zu identifizieren. Nun wird aber im Begriff der Glückseligkeit, wenn er genau analysiert wird, nichts anderes gedacht als eben die Identität des vom Wollen Unabhängigen mit dem Wollen selbst. Also soll Glückseligkeit, das Objekt des Naturtriebs, nur die Erscheinung des reinen Willens, d. h. ein und dasselbe Objekt sein mit dem reinen Willen selbst. Beide sollen schlechthin Eins sein, so daß kein synthetisches Verhältnis zwischen beiden, etwa wie zwischen Bedingendem und Bedingtem, möglich ist, aber auch, daß beide unabhängig voneinander gar nicht existieren können. Wird unter Glückseligkeit etwas verstanden, was auch unabhängig von dem reinen Willen

möglich ist, so soll es schlechthin keine geben. Ist aber Glückseligkeit nur die Identität der Außenwelt mit dem reinen Willen, so sind beide ein und dasselbe Objekt, nur von verschiedenen Seiten angesehen. Ebensowenig aber als Glückseligkeit etwas von dem reinen Willen Unabhängiges sein kann, ebensowenig läßt sich denken, daß ein endliches Wesen einer bloß formalen Sittlichkeit nachstrebe, da ihm die Sittlichkeit selbst nur durch die Außenwelt objektiv werden kann. Das unmittelbare Objekt alles Strebens ist nicht der reine Wille, ebensowenig Glückseligkeit, sondern das äußere Objekt als Ausdruck des reinen Willens. Dieses schlechthin Identische, der in der Außenwelt herrschende reine Wille, ist das einzige und höchste Gut.

Obgleich nun die Natur gegen das Handeln nicht absolut passiv sich verhält, so kann sie doch der Ausführung des höchsten Zwecks keinen absoluten Widerstand entgegensetzen. Die Natur kann nicht handeln im eigentlichen Sinn des Worts. Aber Vernunftwesen können handeln, und eine Wechselwirkung zwischen solchen durch das Medium der objektiven Welt ist sogar Bedingung der Freiheit. Ob nun alle Vernunftwesen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einschränken oder nicht, dies hängt von einem absoluten Zufall, der Willkür, ab. So kann es nicht sein. Das Heiligste darf nicht dem Zufall anvertraut sein. Es muß durch den Zwang eines unverbrüchlichen Gesetzes unmöglich gemacht sein, daß in der Wechselwirkung aller die Freiheit des Individuums aufgehoben werde. Dieser Zwang kann sich nun freilich nicht unmittelbar gegen die Freiheit richten, da kein Vernunftwesen gezwungen, sondern nur bestimmt werden kann sich selbst zu zwingen; auch wird dieser Zwang nicht gegen den reinen Willen, der kein anderes Objekt hat als das allen Vernunftwesen Gemeinschaftliche, das Selbstbestimmen an sich, sondern nur gegen den vom Individuum ausgehenden und auf dasselbe zurückkehrenden eigennützigen Trieb gerichtet sein können. Gegen diesen Trieb aber kann nichts als Zwangsmittel oder als Waffe gebraucht werden außer ihm selbst. Die Außenwelt müßte gleichsam so organisiert werden, daß sie diesen Trieb, indem er über seine Grenze schreitet, gegen sich selbst zu handeln zwingt, und ihm etwas

entgegensetzt, wo das freie Wesen zwar, insofern es Vernunftwesen ist, nicht aber als Naturwesen wollen kann, wodurch das Handelnde mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, und wenigstens aufmerksam gemacht wird, daß es in sich selbst entzweit ist.

Die objektive Welt an und für sich kann den Grund eines solchen Widerspruchs nicht in sich enthalten, da sie sich gegen das Wirken freier Wesen als solcher völlig indifferent verhält; der Grund jenes Widerspruchs gegen den eigennützigen Trieb kann also nur von Vernunftwesen in sie gelegt sein.

Es muß eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit. Unerbittlich, und mit der eisernen Notwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muß in dieser zweiten Natur auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen. Ein solches Naturgesetz, wie das eben geschilderte, ist das Rechtsgesetz, und die zweite Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechtsverfassung, welche daher als Bedingung des fortdauernden Bewußtseins deduziert ist.

Es erhellt aus dieser Deduktion von selbst, daß die Rechtslehre nicht etwa ein Teil der Moral, oder überhaupt eine praktische Wissenschaft, sondern eine rein theoretische Wissenschaft ist, welche für die Freiheit eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deduziert, unter welchem freie Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können, ein Mechanismus, der nun ohne Zweifel selbst nur durch Freiheit errichtet werden kann, und zu welchem die Natur nichts tut. Denn unfühlend ist die Natur, sagt der Dichter, und, Gott läßt seine Sonne scheinen über Gerechte und Ungerechte, das Evangelium. Eben daraus aber, daß die rechtliche Verfassung nur das Supplement der sichtbaren Natur sein soll, folgt, daß die rechtliche Ordnung nicht eine moralische ist, sondern eine bloße Naturordnung, über welche die Freiheit so wenig vermögen

darf als über die der sinnlichen Natur. Es ist daher kein Wunder, daß alle Versuche, sie in eine moralische umzuwandeln, sich durch ihre eigne Verkehrtheit und den Despotismus in der furchtbarsten Gestalt, die unmittelbare Folge davon, in ihrer Verwerflichkeit darstellen. Denn obgleich die rechtliche Verfassung der Materie nach dasselbe ausübt, was wir eigentlich von einer Vorsehung erwarten, und überhaupt die beste Theodizee ist, welche der Mensch führen kann, so übt sie doch nicht der Form nach dasselbe, oder sie übt es nicht als Vorsehung, d. h. mit Überlegung und Vorbedacht, aus. Sie ist anzusehen, wie eine Maschine, die auf gewisse Fälle zum voraus eingerichtet ist, und von selbst, d. h. völlig blindlings, wirkt, sobald diese Fälle gegeben sind; und obwohl diese Maschine von Menschenhänden gebaut und eingerichtet ist, muß sie doch, sobald der Künstler seine Hand davon abzieht, gleich der sichtbaren Natur ihren eignen Gesetzen gemäß und unabhängig, als ob sie durch sich selbst existierte, fortwirken. Wenn daher die Rechtsverfassung in dem Verhältnis, als sie der Natur sich annähert, ehrwürdiger wird, so ist der Anblick einer Verfassung, in welcher nicht das Gesetz, sondern der Wille des Richters, und ein Despotismus herrscht, der das Recht als eine Vorsehung, die in das Innere sieht, unter beständigen Eingriffen in den Naturgang des Rechts ausübt, der unwürdigste und empörendste, den es für ein von der Heiligkeit des Rechts durchdrungenes Gefühl geben kann.

Wenn nun aber die rechtliche Verfassung notwendige Bedingung der in der Außenwelt bestehenden Freiheit ist, so ist es ohne Zweifel ein wichtiges Problem, wie eine solche auch nur als entstehend gedacht werden kann, da der Wille des Individuums hierzu schlechterdings nichts vermag, und als notwendiges Supplement etwas von ihm Unabhängiges, nämlich den Willen aller andern, voraussetzt.

Es ist zu erwarten, daß schon das erste Entstehen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, sondern einem Naturzwang überlassen war, der durch die allgemein ausgeübte Gewalttätigkeit herbeigeführt, die Menschen getrieben hat, eine solche Ordnung, ohne daß sie es selbst wußten, und so, daß sie von den ersten Wirkungen einer solchen unversehens getroffen wurden,

entstehen zu lassen. Nun ist aber ferner leicht einzusehen, daß eine Ordnung, welche die Not gestiftet hat, kein Bestehen in sich haben könne, teils weil das, was aus Not errichtet wird, auch nur für das nächste Bedürfnis eingerichtet ist, teils weil der Mechanismus einer Verfassung seinen Zwang gegen freie Wesen richtet, die sich nur so lange zwingen lassen, als sie ihren Vorteil dabei finden, und welche unter einem gemeinschaftlichen Mechanismus zu vereinigen, weil es in Sachen der Freiheit kein *a priori* gibt, zu den Problemen gehört, welche nur durch unendlich viele Versuche aufgelöst werden können, besonders da der Mechanismus, wodurch die Verfassung selbst wieder in Gang gesetzt wird, das Mittelglied zwischen der Idee der Verfassung und der wirklichen Ausführung, von der Verfassung selbst ganz verschieden ist, und nach der Verschiedenheit des Grads der Kultur, des Charakters der Nation usw. ganz verschiedene Modifikationen erleiden muß. Es läßt sich also erwarten, daß vorerst bloß temporäre Verfassungen entstehen, welche alle den Keim ihres Untergangs in sich tragen, und weil sie ursprünglich nicht durch Vernunft, sondern durch den Zwang der Umstände gestiftet sind, früher oder später sich auflösen werden, da es natürlich ist, daß ein Volk unter dem Drang der Umstände manche Rechte erst aufgibt, die es nicht auf ewig veräußern kann, und die es früher oder später zurückfordert, wo denn der Umsturz der Verfassung unvermeidlich, und um so gewisser ist, je vollkommener sie in formeller Rücksicht sein mag, weil, wenn dies der Fall ist, die machthabende Gewalt jene Rechte gewiß nicht freiwillig zurückgibt, welches schon eine innere Schwäche der Verfassung beweisen würde.

Wenn denn nun aber auch, auf welche Art es geschehe, endlich eine wirklich rechtliche, nicht bloß auf Unterdrückung, was zum Anfang notwendig ist, gegründete Verfassung zustande kommt, so zeigt doch Erfahrung nicht nur, welche freilich ins Unendliche nie hinreichend wird einen allgemeinen Satz zu beweisen, sondern kräftige Schlüsse beweisen, daß selbst das Bestehen einer solchen Verfassung, welche für den einzelnen Staat die möglich vollkommenste ist, vom offenbarsten Zufall abhängig gemacht ist.

Wenn nach dem Vorbild der Natur, welche nichts Selbständiges, oder kein in sich bestehendes System aufstellt, was nicht auf drei voneinander unabhängigen Kräften gegründet ist, die Rechtlichkeit der Verfassung in die Trennung der drei Grundgewalten des Staats als voneinander unabhängiger gesetzt wird, so beweisen eben die Einwürfe, die gegen diese Trennung, obgleich, daß sie zu einer rechtlichen Verfassung notwendig ist, nicht geleugnet werden kann, mit Recht gemacht werden, eine Unvollkommenheit dieser Verfassung, die doch nicht in ihr selbst liegen kann, sondern außer ihr gesucht werden muß. Da die Sicherheit des einzelnen Staats gegen die übrigen das entschiedenste Übergewicht der exekutiven Gewalt über die andern, besonders die legislative, die retardierende Kraft der Staatsmaschine, schlechthin unvermeidlich macht, so wird doch zuletzt das Bestehen des Ganzen nicht auf der Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten, diesem höchst oberflächlich ausgedachten Sicherungsmittel, sondern allein auf dem guten Willen derjenigen beruhen, welche die höchste Gewalt in Händen haben. Nun darf aber nichts, was zum Schutz und Schirm des Rechts gehört, vom Zufall abhängen. Daß aber das Bestehen einer solchen Verfassung vom guten Willen unabhängig gemacht werde, wäre wiederum nur durch einen Zwang möglich, dessen Grund aber offenbar nicht in der Verfassung selbst liegen kann, weil dazu eine vierte Gewalt notwendig wäre, der man entweder die Macht in die Hände gibt, in welchem Fall sie die exekutive Gewalt selbst ist, oder die man machtlos läßt, in welchem Fall ihre Wirkung vom bloßen Zufall abhängig, und im besten Fall, wenn nämlich das Volk sich auf ihre Seite schlägt, die Insurrektion unvermeidlich ist, welche in einer guten Verfassung so unmöglich sein muß als in einer Maschine.

Es ist also an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen, Staatsverfassung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig untereinander ihre Verfassung garantieren, welche allgemeine wechselseitige Garantie aber wiederum nicht möglich ist, ehe erstens die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung allgemein

verbreitet sind, so, daß einzelne Staaten nur Ein Interesse haben die Verfassung aller zu erhalten, und ehe zweitens diese Staaten sich ebenso wieder Einem gemeinschaftlichen Gesetz unterwerfen, wie zuvor die Individuen, indem sie den einzelnen Staat bildeten, getan haben, so daß die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker untereinander ein allgemeiner Völkerareopag, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller kultivierten Nationen, existiert, welchem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebot steht.

Wie nun eine solche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder sich verbreitende Rechtsverfassung, durch welche diese aus dem Naturstand, in welchem sie bis dahin gegeneinander standen, heraustreten, durch Freiheit zu realisieren sei, welche eben in dem wechselseitigen Verhältnis der Staaten ihr verwegenstes und uneingeschränktestes Spiel treibt, dies ist schlechthin nicht zu begreifen, wenn nicht eben in jenem Spiel der Freiheit, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, wiederum eine blinde Notwendigkeit herrscht, welche zu der Freiheit objektiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre.

Und so sehen wir uns durch den Verlauf des Räsonnements auf die oben aufgeworfene Frage nach dem Grund der Identität zwischen der Freiheit, insofern sie in Willkür sich äußert, auf der einen, und dem Objektiven oder Gesetzmäßigen auf der andern Seite zurückgetrieben, welche Frage von jetzt an eine weit höhere Bedeutung bekommt, und in der größten Allgemeinheit beantwortet werden muß.

III.

Das Entstehen der allgemeinen Rechtsverfassung darf nicht dem bloßen Zufall überlassen sein, und gleichwohl ist eine solche nur von dem freien Spiel der Kräfte, das wir in der Geschichte wahrnehmen, zu erwarten. Es entsteht daher die Frage, ob eine Reihe von Begebenheiten ohne Plan und Zweck überhaupt den Namen der Geschichte verdienen könne, und ob nicht im bloßen Begriff der Geschichte schon auch der Begriff einer Notwendigkeit liege, welcher selbst die Willkür zu dienen gezwungen ist.

Es kommt hier vor allem darauf an, daß wir uns des Begriffs der Geschichte versichern. —

Nicht alles, was geschieht, ist darum ein Objekt der Geschichte, Naturbegebenheiten z. B. verdanken den historischen Charakter, wenn sie ihn erlangen, bloß dem Einfluß, den sie auf menschliche Handlungen gehabt haben; noch viel weniger aber wird als historisches Objekt angesehen, was nach einer erkannten Regel geschieht, periodisch wiederkehrt, oder überhaupt ein Erfolg, der sich *a priori* berechnen läßt. Wenn man von einer Naturgeschichte im eigentlichen Sinn des Worts sprechen wollte, so müßte man sich die Natur verstellen, als ob sie, in ihren Produktionen scheinbar frei, die ganze Mannigfaltigkeit derselben durch stetige Abweichungen von Einem ursprünglichen Original allmählich hervorgebracht hätte, welches alsdann eine Geschichte nicht der Naturobjekte (welche eigentlich Naturbeschreibung ist), sondern der hervorbringenden Natur selbst wäre. Wie würden wir nun die Natur in einer solchen Geschichte erblicken? Wir würden sie gleichsam mit einer und derselben Summe oder Proportion der Kräfte, welche sie nie überschreiten könnte, auf verschiedene Weise schalten und haushalten sehen; wir würden sie also in jenem Hervorbringen zwar in Freiheit, deswegen aber doch nicht in gänzlicher Gesetzlosigkeit erblicken. Die Natur würde also zum Objekt der Geschichte einerseits durch den Schein von Freiheit in ihren Produktionen, weil wir nämlich die Richtungen ihrer produktiven Tätigkeit nicht *a priori* bestimmen können, obgleich diese Richtungen ohne allen Zweifel ihr bestimmtes Gesetz haben, andererseits aber durch die Eingeschränktheit und Gesetzmäßigkeit, welche durch die Proportion der ihr zu Gebot stehenden Kräfte in sie gelegt ist, woraus denn offenbar ist, daß Geschichte weder mit absoluter Gesetzmäßigkeit noch auch mit absoluter Freiheit besteht, sondern nur da ist, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisiert wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm kongruiert.

Nun kann aber ferner ein solches sukzessives Realisieren eines Ideals, wo nur der Progressus als Ganzes, gleichsam für eine intellektuelle Anschauung, dem Ideal Genüge tut, nur durch solche Wesen als möglich gedacht werden, welchen der Charakter einer

Gattung zukommt, weil nämlich das Individuum eben dadurch, daß es dies ist, das Ideal zu erreichen unfähig ist, das Ideal aber, welches notwendig ein bestimmtes ist, doch realisiert werden muß. Wir sehen uns also auf einen neuen Charakter der Geschichte geführt, nämlich, daß es nur eine Geschichte solcher Wesen gibt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann. Dazu gehört nun, daß jedes folgende Individuum gerade da eingreife, wo das vorhergegangene aufhörte, daß also zwischen den sich sukzedierenden Individuen Kontinuität, und wenn das, was im Progressus der Geschichte realisiert werden soll, etwas nur durch Vernunft und Freiheit Mögliches ist, Tradition oder Überlieferung möglich sei.

Es erhellt nun aber aus dieser Deduktion des Begriffs der Geschichte von selbst, daß ebensowenig eine absolut gesetzlose Reihe von Begebenheiten als eine absolut gesetzmäßige den Namen der Geschichte verdiene; es erhellt daraus:

a) daß das Progressive, was in jeder Geschichte gedacht wird, keine Gesetzmäßigkeit von der Art verstatte, durch welche die freie Tätigkeit auf eine bestimmte, immer in sich selbst zurückkehrende Sukzession von Handlungen eingeschränkt ist;

b) daß überhaupt alles, was nach einem bestimmten Mechanismus erfolgt, oder seine Theorie *a priori* hat, gar nicht Objekt der Geschichte sei. Theorie und Geschichte sind völlig Entgegengesetzte. Der Mensch hat nur deswegen Geschichte, weil, was er tun wird, sich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läßt. Die Willkür ist insofern die Göttin der Geschichte. Die Mythologie läßt die Geschichte mit dem ersten Schritt aus der Herrschaft des Instinkts in das Gebiet der Freiheit, mit dem Verlust des goldenen Zeitalters, oder mit dem Sündenfall, d. h. mit der ersten Äußerung der Willkür, beginnen. In den Ideen der Philosophen endet die Geschichte mit dem Vernunftreich, d. h. mit dem goldenen Zeitalter des Rechts, wenn alle Willkür von der Erde verschwunden ist, und der Mensch durch Freiheit an denselben Punkt zurückgekehrt sein wird, auf welchen ihn ursprünglich die Natur gestellt hatte, und den er verließ, als die Geschichte begann;

c) daß ebensowenig das absolut Gesetzlose, oder eine Reihe von Begebenheiten ohne Zweck und Absicht, den Namen der Geschichte verdiene, und daß nur Freiheit und Gesetzmäßigkeit in Vereinigung, oder das allmähliche Realisieren eines nie völlig verlorenen Ideals durch eine ganze Gattung von Wesen das Eigentümliche der Geschichte konstituiere.

Nach diesen jetzt abgeleiteten Hauptcharakteren der Geschichte muß nun die transzendentale Möglichkeit derselben genauer untersucht werden, welches uns auf eine Philosophie der Geschichte führen wird, welche letztere für die praktische Philosophie eben das ist, was die Natur für die theoretische ist.

A.

Die erste Frage, welche an eine Philosophie der Geschichte mit Recht gemacht werden kann, ist ohne Zweifel die, wie eine Geschichte überhaupt denkbar sei, da, wenn alles, was ist, für jeden nur durch sein Bewußtsein gesetzt ist, auch die ganze vergangene Geschichte für jeden nur durch sein Bewußtsein gesetzt sein kann. Nun behaupten wir auch wirklich, daß kein individuelles Bewußtsein mit allen den Bestimmungen gesetzt sein könnte, mit welchen es gesetzt ist, und welche dazu notwendig gehören, wofern nicht die ganze Geschichte vorhergegangen wäre, welches sich, wenn es auf ein Kunststück ankäme, an Beispielen sehr leicht zeigen ließe. Die vergangene Geschichte gehört also freilich bloß zur Erscheinung, ebenso wie die Individualität des Bewußtseins selbst, sie ist also nicht mehr, aber auch nicht weniger reell für jeden, als es seine Individualität ist. Diese bestimmte Individualität setzt dieses bestimmte Zeitalter von diesem Charakter, diesem Fortschritt in der Kultur usw. voraus, aber ein solches Zeitalter ist nicht möglich ohne die ganze vergangene Geschichte. Die Historie, welche ohnehin kein anderes Objekt hat als Erklärung des gegenwärtigen Zustands der Welt, könnte also ebensogut von dem jetzigen Zustand ausgehen, und auf die vergangene Geschichte schließen, und es wäre kein uninteressanter Versuch zu sehen, wie aus jenem die ganze Vergangenheit mit strenger Notwendigkeit abgeleitet werden könnte.

Wenn nun aber gegen diese Erklärung eingewendet würde, daß doch nicht mit jedem individuellen Bewußtsein die vergangene Geschichte, mit keinem aber die ganze Vergangenheit, sondern nur die Hauptbegebenheiten derselben gesetzt seien, welche als solche eben nur daran erkennbar sind, daß sie ihren Einfluß bis auf die jetzige Zeit und bis auf die Individualität jedes einzelnen erstreckt haben, so erwidern wir erstens, daß es auch nur für den, und auch für diesen nur insoweit eine Geschichte gibt, auf welchen, und insoweit auf ihn die Vergangenheit gewirkt hat, zweitens, daß, was nur je in der Geschichte gewesen ist, auch wirklich mit dem individuellen Bewußtsein eines jeden, nur nicht eben unmittelbar, wohl aber durch unendlich viele Zwischenglieder hindurch, dergestalt zusammenhänge, oder zusammenhängen werde, daß, wenn man jene Zwischenglieder aufzeigen könnte, auch offenbar würde, daß, um dieses Bewußtsein zusammenzusetzen, die ganze Vergangenheit notwendig war. Nun ist aber freilich gewiß, daß, so wie der größte Teil der Menschen in jedem Zeitalter, ebenso auch eine Menge von Begebenheiten niemals eine Existenz in der Welt gehabt hat, in welche eigentlich die Geschichte gehört. Denn so wenig es zum Andenken bei der Nachwelt genug ist, sich nur als physische Ursache durch physische Wirkungen zu verewigen, so wenig läßt sich auch eine Existenz in der Geschichte dadurch erwerben, daß man bloß intellektuelles Produkt, oder bloßes Mittelglied ist, durch welches als ein bloßes Medium die von der Vergangenheit erworbene Kultur auf die Nachwelt übergeht, ohne daß man selbst Ursache einer neuen Zukunft wäre. Allerdings also ist mit dem Bewußtsein jeder Individualität nur so viel gesetzt, als bis jetzt fortgewirkt hat, aber eben dies ist auch das Einzige, was in die Geschichte gehört und in der Geschichte gewesen ist.

Was nun aber die transzendentale Notwendigkeit der Geschichte betrifft, so ist sie in dem Vorhergehenden schon dadurch abgeleitet, daß den Vernunftwesen die universelle rechtliche Verfassung als ein Problem aufgegeben ist, was nur durch die ganze Gattung, d. h. eben nur durch Geschichte realisierbar ist. Wir begnügen uns also hier nur noch den Schluß zu ziehen, daß das einzig wahre Objekt der Historie nur das allmähliche Entstehen

der weltbürgerlichen Verfassung sein kann, denn eben diese ist der einzige Grund einer Geschichte. Alle andere Geschichte, die nicht universell ist, kann nur pragmatisch, d. h. nach dem schon den Alten angegebenen Begriff auf einen bestimmten empirischen Zweck gerichtet sein. Dagegen ist umgekehrt eine pragmatische Universalgeschichte ein in sich widersprechender Begriff. Alles übrige aber, was sonst gewöhnlich in die Historie aufgenommen wird, Fortgang der Künste, der Wissenschaften usw. gehört eigentlich gar nicht in die Historie *κατ' ἐξοχήν*, oder dient doch in derselben bloß entweder als Dokument oder als Mittelglied, weil auch die Entdeckungen in Künsten und Wissenschaften hauptsächlich dadurch, daß sie die Mittel sich wechselseitig zu schaden vervielfältigen und erhöhen, und eine Menge anderer vorher ungekannter Übel herbeiführen, dazu dienen den Fortschritt der Menschheit zur Errichtung einer allgemeinen Rechtsverfassung zu beschleunigen.

B.

Daß im Begriff der Geschichte der Begriff einer unendlichen Progressivität liege, ist in dem Vorhergehenden hinlänglich bewiesen. Daraus kann aber freilich nicht unmittelbar auf die unendliche Perfektibilität der Menschengattung ein Schluß gezogen werden, da diejenigen, welche sie leugnen, ebensogut auch behaupten könnten, daß der Mensch so wenig als das Tier eine Geschichte habe, sondern daß er auf einen ewigen Zirkel von Handlungen eingeschlossen sei, in welchem er sich, wie Ixion um sein Rad, unaufhörlich bewege, und unter kontinuierlichen Oszillationen und bisweilen selbst unter scheinbaren Abweichungen von der krummen Linie doch immer wieder an den Punkt zurückfinde, von welchem er ausgegangen war. Um so weniger aber läßt sich über diese Frage ein kluges Resultat erwarten, da diejenigen, welche dafür oder dawider sich vernehmen lassen, über den Maßstab, nach welchem die Fortschritte gemessen werden sollen, in der größten Verworrenheit sich befinden, indem einige auf die moralischen Fortschritte der Menschheit reflektieren, wovon wir wohl den Maßstab zu besitzen wünschten,

andere auf den Fortschritt in Künsten und Wissenschaften, welcher aber, von dem historischen (praktischen) Standpunkt aus betrachtet, eher ein Rückschritt, oder wenigstens ein anti-historischer Fortschritt ist, worüber wir uns auf die Geschichte selbst und auf das Urteil und Beispiel der Nationen, welche in historischem Sinn die klassischen sind (z. B. die Römer), berufen können. Wenn aber das einzige Objekt der Geschichte das allmähliche Realisieren der Rechtsverfassung ist, so bleibt uns auch als historischer Maßstab der Fortschritte des Menschengeschlechts nur die allmähliche Annäherung zu diesem Ziel übrig, dessen endliche Erreichung aber weder aus Erfahrung, soweit sie bis jetzt abgelaufen ist, geschlossen, noch auch theoretisch *a priori* bewiesen werden kann, sondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen sein wird.

C.

Wir gehen jetzt aber zu dem Hauptcharakter der Geschichte über, daß sie Freiheit und Notwendigkeit in Vereinigung darstellen und nur durch diese Vereinigung möglich sein soll.

Nun ist es aber eben diese Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit im Handeln, welche wir von einer ganz andern Seite her, als bloß aus dem Begriff der Geschichte, bereits als notwendig deduziert haben.

Die allgemeine Rechtsverfassung ist Bedingung der Freiheit, weil es ohne sie für die Freiheit keine Bürgschaft gibt. Denn die Freiheit, welche nicht durch eine allgemeine Naturordnung garantiert ist, existiert nur prekär, und ist, wie in den meisten unserer jetzigen Staaten, eine nur parasitisch gedeihende Pflanze, welche einer notwendigen Inkonsequenz gemäß im allgemeinen geduldet wird, doch so, daß der Einzelne seiner Freiheit nie sicher ist. So soll es nicht sein. Die Freiheit soll keine Vergünstigung sein, oder ein Gut, das nur gleich einer verbotenen Frucht genossen werden darf. Die Freiheit muß garantiert sein durch eine Ordnung, welche so offen und so unveränderlich ist wie die der Natur.

Nun kann doch aber diese Ordnung nur durch Freiheit realisiert werden, und ihre Errichtung ist einzig und allein der Freiheit anvertraut. Dies ist ein Widerspruch. Was erste Bedingung der äußeren Freiheit ist, ist eben deswegen notwendig wie die Freiheit selbst. Gleichwohl ist es nur durch Freiheit zu realisieren, d. h. sein Entstehen ist dem Zufall überlassen. Wie ist dieser Widerspruch zu vereinigen?

Er ist nur dadurch zu vereinigen, daß in der Freiheit selbst wieder Notwendigkeit ist; aber wie läßt sich wiederum eine solche Vereinigung denken?

Wir kommen hier auf das höchste, zwar im Vorhergehenden (II.) bereits ausgesprochene, aber nicht aufgelöste Problem der Transzendental-Philosophie.

Freiheit soll Notwendigkeit, Notwendigkeit Freiheit sein. Nun ist aber Notwendigkeit im Gegensatz gegen Freiheit nichts anderes als das Bewußtlose. Was bewußtlos in mir ist, ist unwillkürlich; was mit Bewußtsein, ist durch mein Wollen in mir.

In der Freiheit soll wieder Notwendigkeit sein, heißt also ebensoviel als: durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewußtlos, d. h. ohne mein Zutun, entstehen, was ich nicht beabsichtigte; oder anders ausgedrückt: der bewußten, also jener freibestimmenden Tätigkeit, die wir früher abgeleitet haben, soll eine bewußtlose entgegenstehen, durch welche der uneingeschränktesten Äußerung der Freiheit unerachtet etwas ganz unwillkürlich, und vielleicht selbst wider den Willen des Handelnden, entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisieren können. Dieser Satz, so paradox er auch scheinen möchte, ist doch nichts anderes als nur der transzendentale Ausdruck des allgemein angenommenen und vorausgesetzten Verhältnisses der Freiheit zu einer verborgenen Notwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird, ohne daß bei dem einen oder dem andern etwas Deutliches gedacht würde, jenes Verhältnisses, kraft dessen Menschen durch ihr freies Handeln selbst, und doch wider ihren Willen, Ursache von etwas werden müssen, was sie nie gewollt, oder kraft dessen umgekehrt etwas mißlingen und zuschanden werden muß, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben.

Ein solches Eingreifen einer verborgenen Notwendigkeit in die menschliche Freiheit wird vorausgesetzt nicht etwa nur von der tragischen Kunst, deren ganze Existenz auf jener Voraussetzung beruht, sondern selbst im Wirken und Handeln; es ist eine Voraussetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen kann, und ohne welche kein um die Folgen ganz unbekümmerter Mut, zu handeln wie die Pflicht gebietet, ein menschliches Gemüt begeistern könnte; denn wenn keine Aufopferung möglich ist, ohne die Überzeugung, daß die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne fortzuschreiten, wie ist denn diese Überzeugung möglich, wenn sie einzig und allein auf die Freiheit gebaut ist? Es muß hier etwas sein, das höher ist denn menschliche Freiheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln sicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Mensch wagen könnte, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, da selbst die vollkommenste Berechnung derselben durch den Eingriff fremder Freiheit so durchaus gestört werden kann, daß aus seiner Handlung etwas ganz anderes resultieren kann, als er beabsichtigte. Die Pflicht selbst kann mir nicht gebieten, in Ansehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig zu sein, sobald sie entschieden hat, wenn nicht mein Handeln zwar von mir, d. h. von meiner Freiheit, die Folgen meiner Handlungen aber, oder das, was sich aus ihnen für mein ganzes Geschlecht entwickeln wird, gar nicht von meiner Freiheit, sondern von etwas ganz anderem und Höherem abhängig sind.

Es ist also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit notwendig ist, daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sei von einer Notwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat. Diese Voraussetzung nun soll transzendental erklärt werden. Sie aus der Vorsehung oder aus dem Schicksal erklären, heißt, sie gar nicht erklären, denn Vorsehung oder Schicksal ist eben das, was erklärt werden soll. An der Vorsehung zweifeln wir nicht; ebensowenig an dem, was ihr Schicksal nennt, denn wir fühlen seine Eingriffe in unserem eigenen Handeln, im Gelingen und Mißlingen unserer eigenen Entwürfe. Aber was ist denn dieses Schicksal?

Wenn wir das Problem auf transzendentale Ausdrücke reduzieren, so heißt es so viel: wie kann uns, indem wir völlig frei, d. h. mit Bewußtsein, handeln, bewußtlos etwas entstehen, was wir nie beabsichtigten, und was die sich selbst überlassene Freiheit nie zustande gebracht hätte?

Was mir ohne Absicht entsteht, entsteht wie die objektive Welt; nun soll mir ja aber durch mein freies Handeln auch etwas Objektives, eine zweite Natur, die Rechtsordnung, entstehen. Aber durch ein freies Handeln kann mir nichts Objektives entstehen, denn alles Objektive als solches entsteht bewußtlos. Wie also jenes zweite Objektive durch freies Handeln entstehen könne, wäre unbegreiflich, wenn nicht der bewußten Tätigkeit eine bewußtlose entgegenstünde.

Aber ein Objektives entsteht mir bewußtlos nur im Anschauen, also heißt jener Satz so viel: das Objektive in meinem freien Handeln muß eigentlich ein Anschauen sein; wodurch wir denn auf einen früheren Satz zurückkommen, der zum Teil schon erläutert ist, zum Teil aber seine vollkommene Deutlichkeit erst hier erlangen kann.

Es bekommt nämlich hier das Objektive im Handeln eine ganz andere Bedeutung, als es bisher gehabt hat. Nämlich alle meine Handlungen gehen als auf ihren letzten Zweck auf etwas, das nicht durch das Individuum allein, sondern nur durch die ganze Gattung realisierbar ist; wenigstens sollen alle meine Handlungen darauf gehen. Der Erfolg meiner Handlungen ist also nicht von mir, sondern vom Willen aller übrigen abhängig, und ich vermag nichts zu jenem Zweck, wenn nicht alle denselben Zweck wollen. Aber dies eben ist zweifelhaft und ungewiß, ja unmöglich, da bei weitem die meisten sich jenen Zweck nicht einmal denken. Wie läßt sich nun aus dieser Ungewißheit herauskommen? Man könnte sich hier etwa unmittelbar auf eine moralische Weltordnung getrieben glauben, und eine solche als Bedingung der Erreichung jenes Zwecks postulieren. Allein wie will man den Beweis führen, daß diese moralische Weltordnung als objektiv, als schlechthin unabhängig von der Freiheit existierend gedacht werden könne? Die moralische Weltordnung, kann man sagen, existiert, sobald wir sie errichten, aber wo ist sie denn er-

richtet? Sie ist der gemeinschaftliche Effekt aller Intelligenzen, sofern nämlich alle mittelbar oder unmittelbar nichts anderes als eben eine solche Ordnung wollen. Solange dies nicht der Fall ist, existiert sie auch nicht. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrierender Teil Gottes, oder der moralischen Weltordnung. Jedes Vernunftwesen kann sich selbst sagen: auch mir ist die Ausführung des Gesetzes, und die Ausübung des Rechts in meinem Wirkungskreise anvertraut, und auch mir ist ein Teil der moralischen Weltregierung übertragen, aber was bin ich gegen die vielen? Jene Ordnung existiert nur, insofern alle anderen mit mir gleich denken, und jeder sein göttliches Recht ausübt, die Gerechtigkeit herrschend zu machen.

Also: entweder berufe ich mich auf eine moralische Weltordnung, so kann ich sie nicht als absolut objektiv denken, oder ich verlange etwas schlechthin Objektives, was schlechthin unabhängig von der Freiheit den Erfolg der Handlungen für den höchsten Zweck sichere und gleichsam garantiere, so sehe ich mich, weil das einzig Objektive im Wollen das Bewußtlose ist, auf ein Bewußtloses getrieben, durch welches der äußere Erfolg aller Handlungen gesichert sein muß.

Denn nur dann, wenn in dem willkürlichen, d. h. völlig gesetzlosen, Handeln der Menschen wieder eine bewußtlose Gesetzmäßigkeit herrscht, kann ich an eine endliche Vereinigung aller Handlungen zu einem gemeinschaftlichen Zweck denken. Aber Gesetzmäßigkeit ist nur im Anschauen, also ist jene Gesetzmäßigkeit nicht möglich, wenn nicht das, was uns als ein freies Handeln erscheint, objektiv, oder an sich betrachtet, ein Anschauen ist.

Nun ist ja aber hier nicht vom Handeln des Individuums, sondern vom Handeln der ganzen Gattung die Rede. Jenes zweite Objektive, was uns entstehen soll, kann nur durch die Gattung, d. h. in der Geschichte, realisiert werden. Die Geschichte aber objektiv angesehen ist nichts anderes als eine Reihe von Begebenheiten, die nur subjektiv als eine Reihe freier Handlungen erscheint. Das Objektive in der Geschichte ist also allerdings ein Anschauen, aber nicht ein Anschauen des Individuums, denn nicht das Individuum handelt in der Geschichte, sondern die Gattung;

also müßte das Anschauende, oder das Objektive der Geschichte Eines sein für die ganze Gattung.

Nun handelt aber doch jedes einzelne Individuum, obgleich das Objektive in allen Intelligenzen dasselbe ist, absolut frei, es würden also die Handlungen verschiedener Vernunftwesen nicht notwendig zusammenstimmen, vielmehr, je freier das Individuum, desto mehr Widerspruch würde im Ganzen sein, wenn nicht jenes Objektive, allen Intelligenzen Gemeinschaftliche eine absolute Synthesis wäre, in welcher alle Widersprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben sind. — Daß aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, das jedes freie Wesen, als ob kein anderes außer ihm wäre, für sich treibt (welches immer als Regel angenommen werden muß), doch am Ende etwas Vernünftiges und Zusammenstimmendes herauskomme, was ich bei jedem Handeln vorauszusetzen genötigt bin, ist nicht zu begreifen, wenn nicht das Objektive in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu Einem harmonischen Ziel gelenkt werden, so, daß sie, wie sie sich auch anstellen mögen, und wie ausgelassen sie ihre Willkür üben, doch ohne, und selbst wider ihren Willen, durch eine ihnen verborgene Notwendigkeit, durch welche es zum voraus bestimmt ist, daß sie eben durch das Gesetzlose des Handelns, und je gesetzloser es ist, desto gewisser, eine Entwicklung des Schauspiels herbeiführen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten, dahin müssen, wo sie nicht hin wollten. Diese Notwendigkeit selbst aber kann nur gedacht werden durch eine absolute Synthesis aller Handlungen, aus welcher alles, was geschieht, also auch die ganze Geschichte sich entwickelt, und in welcher, weil sie absolut ist, alles zum voraus so abgewogen und berechnet ist, daß alles, was auch geschehen mag, so widersprechend und disharmonisch es scheinen mag, doch in ihr seinen Vereinigungsgrund habe und finde. Diese absolute Synthesis selbst aber muß in das Absolute gesetzt werden, was das Anschauende und ewig und allgemein Objektive in allem freien Handeln ist.

Nun führt uns aber diese ganze Ansicht doch nur auf einen Naturmechanismus, durch welchen der letzte Erfolg aller Hand-

lungen gesichert, und durch welchen alle ohne Zutun der Freiheit auf das höchste Ziel der ganzen Gattung gerichtet werden. Denn das ewig und allein Objektive für alle Intelligenzen ist eben die Gesetzmäßigkeit der Natur oder des Anschauens, welches im Wollen etwas von der Intelligenz schlechthin Unabhängiges wird. Diese Einheit des Objektiven für alle Intelligenzen erklärt mir nun aber bloß eine Prädetermination der ganzen Geschichte für die Anschauung durch eine absolute Synthesis, deren bloße Entwicklung in verschiedenen Reihen die Geschichte ist; nicht aber, wie mit dieser objektiven Prädetermination aller Handlungen die Freiheit des Handelns selbst zusammenstimme; jene Einheit erklärt uns also auch nur die Eine Bestimmung im Begriff der Geschichte, nämlich die Gesetzmäßigkeit, welche, wie jetzt erhellt, bloß in Ansehung des Objektiven im Handeln stattfindet (weil nämlich dieses wirklich zur Natur gehört, also ebenso gesetzmäßig sein muß, als es die Natur ist, weshalb es auch völlig unnütz wäre, diese objektive Gesetzmäßigkeit des Handelns durch Freiheit hervorbringen zu wollen, da sie ganz mechanisch und gleichsam von selbst sich hervorbringt); aber jene Einheit erklärt mir nicht die andere Bestimmung, nämlich die Koexistenz der Gesetzlosigkeit, d. h. der Freiheit, mit der Gesetzmäßigkeit; mit anderen Worten, sie läßt uns noch immer unerklärt, wodurch denn die Harmonie zwischen jenem Objektiven, was ganz unabhängig von der Freiheit durch seine eigene Gesetzmäßigkeit hervorbringt, was es hervorbringt, und dem Freibestimmenden gestiftet sei.

Es stehen sich auf dem gegenwärtigen Reflexionspunkt einander gegenüber — auf der einen Seite die Intelligenz an sich (das absolut Objektive, allen Intelligenzen Gemeinschaftliche), auf der andern das Freibestimmende, schlechthin Subjektive. Durch die Intelligenz an sich ist die objektive Gesetzmäßigkeit der Geschichte ein für allemal prädeterminiert, aber, da das Objektive und das Freibestimmende ganz voneinander unabhängig, jedes nur von sich abhängig ist, — woher bin ich gewiß, daß die objektive Prädetermination, und die Unendlichkeit des durch Freiheit Möglichen sich wechselseitig erschöpfen, daß also jenes Objektive wirklich eine absolute Synthesis für das Ganze aller freien

Handlungen sei? und wodurch wird denn nun, da die Freiheit absolut ist, und durch das Objektive schlechthin nicht bestimmt sein kann, doch die fortwährende Übereinstimmung zwischen beiden gesichert? Wenn das Objektive immer das Bestimmte ist, wodurch ist es denn nun gerade so bestimmt, daß es zu der Freiheit, welche nur in der Willkür sich äußert, objektiv hinzubringt, was in ihr selbst nicht liegen kann, nämlich das Gesetzmäßige? Eine solche prästabilierte Harmonie des Objektiven (Gesetzmäßigen) und des Bestimmenden (Freien) ist allein denkbar durch etwas Höheres, was über beiden ist, was also weder Intelligenz noch frei, sondern gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freien ist.

Wenn nun jenes Höhere nichts anderes ist als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjektiven und dem absolut Objektiven, dem Bewußten und dem Bewußtlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen, so kann jenes Höhere selbst weder Subjekt noch Objekt, auch nicht beides zugleich, sondern nur die absolute Identität sein, in welcher gar keine Duplizität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseins Duplizität ist, nie zum Bewußtsein gelangen kann. Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eignes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjektiven in uns und des Objektiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objektiven.

Es ist nun aber leicht einzusehen, daß es für jenes absolut-Identische, das schon im ersten Akt des Bewußtseins sich trennt, und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädikate geben kann, denn es ist das absolut-Einfache, auch keine Prädikate, die vom Intelligenten, oder vom Freien hergenommen wären, daß es also auch

nie Objekt des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens, sein kann.

Wenn nun aber jenes Absolute der eigentliche Grund der Harmonie zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven im freien Handeln, nicht nur des Individuums, sondern der ganzen Gattung ist, so werden wir die Spur dieser ewigen und unveränderlichen Identität am ehesten in der Gesetzmäßigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte sich hindurchzieht.

Richtet sich nun unsere Reflexion nur auf das Bewußtlose oder Objektive in allem Handeln, so müssen wir alle freie Handlungen, also auch die ganze Geschichte, als schlechthin prädeterminiert annehmen, nicht durch eine bewußte, sondern durch eine völlig blinde Vorherbestimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schicksals ausgedrückt wird, welches das System des Fatalismus ist. Richtet sich die Reflexion allein auf das Subjektive, willkürlich Bestimmende, so entsteht uns ein System der absoluten Gesetzlosigkeit, das eigentliche System der Irreligion und des Atheismus, nämlich die Behauptung, daß in allem Tun und Handeln kein Gesetz und keine Notwendigkeit sei. Erhebt sich aber die Reflexion bis zu jenem Absoluten, was der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Intelligenten ist, so entsteht uns das System der Vorsehung, d. h. Religion, in der einzig wahren Bedeutung des Worts.

Wenn nun aber jenes Absolute, welches überall nur sich offenbaren kann, in der Geschichte wirklich und vollständig sich geoffenbart hätte, oder jemals sich offenbarte, so wäre es eben damit um die Erscheinung der Freiheit geschehen. Diese vollkommene Offenbarung würde erfolgen, wenn das freie Handeln mit der Prädetermination vollständig zusammenträfe. Wäre aber je ein solches Zusammentreffen, d. h. wäre die absolute Synthesis je vollständig entwickelt, so würden wir einsehen, daß alles, was durch Freiheit im Verlauf der Geschichte geschehen ist, in diesem Ganzen gesetzmäßig war, und daß alle Handlungen, obgleich sie frei zu sein schienen, doch notwendig waren, eben um dieses Ganze hervorzubringen. Der Gegensatz zwischen der bewußten

und der bewußtlosen Tätigkeit ist notwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, so wäre auch die Erscheinung der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht. Wir können uns also keine Zeit denken, in welcher sich die absolute Synthesis, d. h., wenn wir uns empirisch ausdrücken, der Plan der Vorsehung, vollständig entwickelt hätte.

Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Teil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke (disjecti membra poëtae) die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur sukzessiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen. — Der letzte Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Objektiven (Gesetzmäßigen) kann also nie vollständig objektiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll. — Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d. h. ihr Handeln ist selbst absolut, insofern weder frei noch unfrei, sondern beides zugleich, absolut-frei, und eben deswegen auch notwendig. Aber wenn nun die Intelligenz aus dem absoluten Zustand, d. h. aus der allgemeinen Identität, in welcher sich nichts unterscheiden läßt, heraustritt, und sich ihrer bewußt wird (sich selbst unterscheidet), welches dadurch geschieht, daß ihr Handeln objektiv wird, übergeht in die objektive Welt, so trennt sich das Freie und Notwendige in demselben. Frei ist es nur als innere Erscheinung, und darum sind wir, und glauben wir innerlich immer frei zu sein, obgleich die Erscheinung unserer Freiheit, oder unsere Freiheit, insofern sie übergeht in die ob-

jektive Welt, ebenso unter Naturgesetze tritt wie jede andere Begebenheit.

Es folgt nun aus dem Bisherigen von selbst, welche Ansicht der Geschichte die einzig wahre ist. Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Also man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht: aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann. Es kommt alles darauf an, daß man jene Alternative einsehe. Ist Gott, d. h. ist die objektive Welt eine vollkommene Darstellung Gottes, oder was dasselbe ist, des vollständigen Zusammentreffens des Freien mit dem Bewußtlosen, so kann nichts anders sein, als es ist. Aber die objektive Welt ist es ja nicht. Oder ist sie etwa wirklich eine vollständige Offenbarung Gottes? — Ist nun die Erscheinung der Freiheit notwendig unendlich, so ist auch die vollständige Entwicklung der absoluten Synthesis eine unendliche, und die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Bewußtseins, also auch nur zum Behuf der Erscheinung, in das Bewußte und Bewußtlose, Freie und Anschauende sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist.

Wir können drei Perioden jener Offenbarung, also auch drei Perioden der Geschichte annehmen. Den Einteilungsgrund dazu geben uns die beiden Gegensätze, Schicksal und Vorsehung, zwischen welchen in der Mitte die Natur steht, welche den Übergang von dem einen zum andern macht.

Die erste Periode ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht, kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört; in diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, gehört der

Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtnis übrig geblieben, und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist.

Die zweite Periode der Geschichte ist die, in welcher, was in der ersten als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht, erschien, als Natur sich offenbart, und das dunkle Gesetz, das in jener herrschend war, wenigstens in ein offenes Naturgesetz verwandelt erscheint, das die Freiheit und die ungezügeltste Willkür zwingt einem Naturplan zu dienen, und so allmählich wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbeiführt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelassenste Willkür in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht sich äußernd, indem sie zuerst allgemein die Völker untereinander verband, und was bis jetzt von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung brachte, bewußtlos, und selbst wider ihren Willen, einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muß. Alle Begebenheiten, die in diese Periode fallen, sind daher auch als bloße Naturerfolge anzusehen, so wie selbst der Untergang des römischen Reichs weder eine tragische noch moralische Seite hat, sondern nach Naturgesetzen notwendig, und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode der Geschichte wird die sein, wo das, was in den früheren als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln und offenbar werden wird, daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war.

Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein.

F.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem bewußt werden könne.

Auflösung.

I.

1. Alles Handeln ist nur zu begreifen durch eine ursprüngliche Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit[1]. Der Beweis ist, daß jedes Handeln, sowohl das des Individuums, als das der ganzen Gattung, als Handeln frei, als objektiver Erfolg aber als unter Naturgesetzen stehend gedacht werden muß. Subjektiv also, für die innere Erscheinung handeln wir, objektiv handeln nie wir, sondern ein anderes gleichsam durch uns.

2. Dieses Objektive, was durch mich handelt, soll nun aber doch wieder ich[2] sein. Nun bin aber ich nur das Bewußte, jenes andere dagegen das Unbewußte. Also das Unbewußte in meinem Handeln soll identisch sein mit dem Bewußten. Nun läßt sich aber doch diese Identität im freien Handeln selbst nicht nachweisen, denn eben zum Behuf des freien Handelns (d. h. des Objektivwerdens jenes Objektiven)[3] hebt sie sich auf. Also müßte jene Identität jenseits dieses Objektivwerdens aufgezeigt werden[4]. Aber was im freien Handeln das Objektive, von uns unabhängig, wird, ist diesseits des Erscheinens das Anschauen, also müßte sich jene Identität im Anschauen nachweisen lassen.

Nun läßt sie sich aber im Anschauen selbst nicht nachweisen. Denn entweder ist das Anschauen schlechthin subjektiv, also überhaupt nicht objektiv, oder es wird objektiv [im Handeln], so hat sich in ihm eben zum Behuf des Objektivwerdens jene Identi-

---

Von hier an sind in ein Handexemplar des Verfassers Zusätze, beziehungsweise Korrekturen, hineingeschrieben, welche in den folgenden Noten mitgeteilt werden (einzelnes auch im Text mit []). A. d. O.

[1] das absolute Postulat alles Handelns ist eine ursprüngliche . . . .

[2] das Freie.

[3] Die Parenthese ist im Handexemplar gestrichen.

[4] jenseits des freien Handelns, jenseits des Punkts aufgezeigt werden, wo mir das Bewußtlose als objektiv gegenübertritt.

tät aufgehoben. Also müßte jene Identität nur etwa in den Produkten des Anschauens nachgewiesen werden.

In dem Objektiven der zweiten Ordnung kann jene Identität nicht aufgezeigt werden, da es eben nur durch Aufhebung derselben, und durch eine Trennung, welche unendlich ist, zustande kommt. Dieses Objektive kann freilich nicht anders erklärt werden, als durch die Annahme, daß es ein ursprünglich in Harmonie Gesetztes ist, was im freien Handeln zum Behuf des Erscheinens sich trennt. Dieses Identische soll nun aber erst für das Ich selbst nachgewiesen werden, und da es Erklärungsgrund der Geschichte ist, kann es nicht hinwiederum aus der Geschichte bewiesen werden.

Jene Identität könnte also nur aufgezeigt werden in dem Objektiven der ersten Ordnung.

Wir ließen die objektive Welt durch einen völlig blinden Mechanismus der Intelligenz entstehen. Wie nun aber ein solcher Mechanismus in einer Natur möglich sei, deren Grundcharakter das Bewußtsein ist, wäre schwer zu begreifen, wenn nicht jener Mechanismus zum voraus schon durch die freie und bewußte Tätigkeit bestimmt wäre. Ebensowenig wäre zu begreifen, wie je ein Realisieren unserer Zwecke in der Außenwelt durch bewußte und freie Tätigkeit möglich wäre, wenn nicht in die Welt, noch ehe sie Objekt eines bewußten Handelns wird, schon kraft jener ursprünglichen Identität der bewußtlosen mit der bewußten Tätigkeit, die Empfänglichkeit für ein solches Handeln gelegt wäre.

Wenn nun aber alle bewußte Tätigkeit zweckmäßig ist, so kann jenes Zusammentreffen der bewußten und bewußtlosen Tätigkeit nur in einem solchen Produkt sich nachweisen lassen, das zweckmäßig ist, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein. Ein solches Produkt muß die Natur sein, und dies eben ist das Prinzip aller Teleologie, in welcher allein die Auflösung des gegebenen Problems gesucht werden kann[1].

[1] und die Natur, inwiefern sie dies ist, ist für uns die erste Antwort auf die Frage: wie oder wodurch jene zur Möglichkeit des Handelns postulierte absolute Harmonie der Notwendigkeit und der Freiheit wieder uns selbst objektiv werden könne.

Fünfter Hauptabschnitt.

Hauptsätze der Teleologie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus.

So gewiß als die Erscheinung der Freiheit nur zu begreifen ist durch Eine identische Tätigkeit, welche bloß zum Behuf des Erscheinens sich in bewußte und bewußtlose getrennt hat[1], so gewiß muß die Natur, als das [was jenseits jener Trennung liegt und] ohne Freiheit Hervorgebrachte erscheinen als ein Produkt, das zweckmäßig ist, ohne einem Zweck gemäß hervorgebracht zu sein, d. h. als ein Produkt, das, obgleich Werk des blinden Mechanismus, doch so aussieht, als ob es mit Bewußtsein hervorgebracht wäre.

Die Natur muß [a)] als zweckmäßiges Produkt erscheinen. Der transzendentale Beweis[2] wird geführt aus der notwendigen Harmonie der bewußtlosen mit der bewußten Tätigkeit. Der Beweis aus der Erfahrung gehört nicht in die Transzendental-Philosophie, wir gehen daher sogleich zu dem zweiten Satz über. Nämlich

Die Natur ist [b)] nicht zweckmäßig der Produktion [Hervorbringung] nach, d. h., obgleich sie alle Charaktere eines zweckmäßigen Produkts an sich trägt, ist sie doch in ihrem Ur-

---

[1] durch Eine absolute Harmonie, welche sich zum Behuf des Erscheinens in bewußte und bewußtlose Tätigkeit getrennt hat.

[2] der spekulative und ursprüngliche Beweis.

sprung nicht zweckmäßig, und durch das Bestreben, sie aus einer zweckmäßigen Produktion zu erklären, wird der Charakter der Natur, und eben das, was sie zur Natur macht, aufgehoben. Denn das Eigentümliche der Natur beruht eben darauf, daß sie in ihrem Mechanismus, und obgleich selbst nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig ist. Hebe ich den Mechanismus auf, so hebe ich die Natur selbst auf. Der ganze Zauber, welcher z. B. die organische Natur umgibt, und den man erst mit Hilfe des transzendentalen Idealismus ganz zu durchdringen vermag, beruht auf dem Widerspruch, daß diese Natur, obgleich Produkt blinder Naturkräfte, doch durchaus und durchein zweckmäßig ist. Aber eben dieser Widerspruch, welcher durch die transzendentalen Grundsätze [die des Idealismus] *a priori* sich deduzieren läßt, wird durch die teleologischen Erklärungsarten aufgehoben[1].

Die Natur in ihren zweckmäßigen Formen spricht figürlich zu uns, sagt Kant, die Auslegung ihrer Chiffernschrift gibt uns die Erscheinung der Freiheit in uns. In dem Naturprodukt ist noch beisammen, was sich im freien Handeln zum Behuf des Erscheinens getrennt hat. Jede Pflanze ist ganz, was sie sein soll, das Freie in ihr ist notwendig, und das Notwendige frei. Der Mensch ist ein ewiges Bruchstück, denn entweder ist sein Handeln notwendig, und dann nicht frei, oder frei, und dann nicht notwendig und gesetzmäßig. Die vollständige Erscheinung der vereinigten Freiheit und Notwendigkeit in der Außenwelt gibt mir also allein die organische Natur[2], und dies ließ sich schon zum voraus aus der Stelle schließen, die sie in der Reihe von Produktionen in der theoretischen Philosophie einnimmt, indem sie unsern Ableitungen zufolge selbst schon ein objektiv gewordenes Produzieren, insofern also an das freie Handeln grenzend, jedoch ein bewußtloses Anschauen des Produzierens, insofern also selbst wieder ein blindes Produzieren ist.

---

[1] denn in diesen wird die Natur als zweckmäßig in dem Sinn dargestellt, daß die Absicht der Hervorbringung hervorgezogen wird. Das Eigentliche aber ist, daß eben da, wo keine Absicht, kein Zweck ist, die höchste Zweckmäßigkeit erscheint.

[2] im einzelnen oder die Natur im ganzen, welche eine absolut organisches Wesen ist.

Dieser Widerspruch nun, daß ein und dasselbe Produkt zugleich blindes Produkt und doch zweckmäßig sei, ist schlechthin in keinem System außer dem des transzendentalen Idealismus zu erklären, indem jedes andere entweder die Zweckmäßigkeit der Produkte oder den Mechanismus im Hervorbringen derselben leugnen, also eben jene Koexistenz aufheben muß. Entweder nimmt man an, die Materie bilde sich von selbst zu zweckmäßigen Produkten, wodurch wenigstens begreiflich wird, wie die Materie und der Zweckbegriff sich in den Produkten durchdringen, so schreibt man der Materie entweder absolute Realität bei, welches im Hylozoismus geschieht, ein widersinniges System, insofern es die Materie selbst als intelligent annimmt, oder nicht, so muß die Materie als die bloße Anschauungsweise eines intelligenten Wesens gedacht werden, so daß alsdann der Zweckbegriff und das Objekt eigentlich nicht in der Materie, sondern in der Anschauung jenes Wesens sich durchdringen, wo denn der Hylozoismus selbst wieder auf den transzendentalen Idealismus zurückführt. Oder man nimmt die Materie als absolut untätig an, und läßt die Zweckmäßigkeit in ihren Produkten hervorgebracht sein durch eine Intelligenz außer ihr, so nämlich, daß der Begriff dieser Zweckmäßigkeit der Produktion selbst vorangegangen, so ist nicht zu begreifen, wie der Begriff und das Objekt ins Unendliche sich durchdrungen, wie mit Einem Wort das Produkt nicht Kunstprodukt, sondern Naturprodukt sei. Denn der Unterschied des Kunst- und des Naturprodukts beruht eben darauf, daß in jenem der Begriff nur der Oberfläche des Objekts aufgedrückt, in diesem aber in das Objekt selbst übergegangen und von ihm schlechthin unzertrennlich ist. Diese absolute Identität des Zweckbegriffs mit dem Objekt selbst ist nun aber bloß aus einer Produktion zu erklären, in welcher bewußte und bewußtlose Tätigkeit sich vereinigen, aber eine solche ist wiederum nur in einer Intelligenz möglich. Nun läßt sich aber wohl begreifen, wie eine schöpferische Intelligenz sich selbst, nicht aber, wie sie anderen außer sich eine Welt darstellen könne. Also sehen wir uns hier wiederum auf den transzendentalen Idealismus zurückgetrieben.

Die Zweckmäßigkeit der Natur im ganzen sowohl als in

einzelnen Produkten läßt sich nur begreifen aus einer Anschauung, in welcher der Begriff des Begriffs und das Objekt selbst ursprünglich und ununterscheidbar vereinigt sind, denn alsdann wird das Produkt zwar erscheinen müssen als zweckmäßig, weil die Produktion selbst schon bestimmt war durch das Prinzip, welches in das Freie und nicht Freie zum Behuf des Bewußtseins sich trennt, und doch kann wiederum der Zweckbegriff nicht als vorangegangen der Produktion gedacht werden, weil in jener Anschauung beide noch ununterscheidbar waren. Daß nun alle teleologischen Erklärungsarten, d. h. diejenigen, welche den Zweckbegriff, das der bewußten Tätigkeit Entsprechende, dem Objekt, welches der bewußtlosen Tätigkeit entspricht, vorangehen lassen, in der Tat alle wahre Naturerklärung aufheben, und dadurch für das Wissen in seiner Vollkommenheit selbst verderblich werden, erhellt aus dem Bisherigen von selbst so offenbar, daß es keiner weiteren Erklärung, auch nicht einmal durch Beispiele bedarf.

II.

Die Natur in ihrer blinden und mechanischen Zweckmäßigkeit repräsentiert mir allerdings eine ursprüngliche Identität der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit, aber sie repräsentiert mir jene Identität [doch] nicht als eine solche, deren letzter Grund im Ich selbst liegt. Der Transzendental-Philosoph sieht es wohl, daß das Prinzip derselben [dieser Harmonie] das Letzte in uns ist[1], was schon im ersten Akt des Selbstbewußtseins sich trennt, und auf welches das ganze Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen aufgetragen ist, aber das Ich selbst sieht es nicht. Nun war ja aber die Aufgabe der ganzen Wissenschaft eben die, wie dem Ich selbst der letzte Grund der Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem objektiv werde.

Es muß also in der Intelligenz selbst eine Anschauung sich aufzeigen lassen, durch welche in einer und derselben Erscheinung das Ich für sich selbst bewußt und bewußtlos zugleich ist,

[1] das An sich, das Wesen der Seele.

und erst durch eine solche Anschauung bringen wir die Intelligenz gleichsam ganz aus sich selbst heraus, erst durch eine solche ist also auch das ganze [das höchste] Problem der Transzendental-Philosophie (die Übereinstimmung des Subjektiven und Objektiven zu erklären) gelöst.

Durch die erste Bestimmung, nämlich daß bewußte und bewußtlose Tätigkeit in einer und derselben Anschauung objektiv werden, unterscheidet sich diese Anschauung von der, welche wir in der praktischen Philosophie ableiten konnten[1], wo die Intelligenz nur für die innere Anschauung bewußt, für die äußere aber bewußtlos war.

Durch die zweite Bestimmung, nämlich daß das Ich in einer und derselben Anschauung für sich selbst bewußt und bewußtlos zugleich werde, unterscheidet sich die hier postulierte Anschauung von der, welche wir in den Naturprodukten haben, wo wir zwar jene Identität erkennen, aber nicht als Identität, deren Prinzip im Ich selbst liegt. Jede Organisation ist ein Monogramm[2] jener ursprünglichen Identität, aber um sich in diesem Reflex zu erkennen, muß das Ich sich unmittelbar schon in jener Identität erkannt haben.

Wir haben nichts zu tun, als die Merkmale dieser jetzt abgeleiteten Anschauung zu analysieren, um die Anschauung selbst zu finden, welche zum voraus zu urteilen keine andere als die Kunstanschauung sein kann.

---

[1] von der Selbstanschauung im freien Handeln.

[2] ein verschlungener Zug.

Sechster Hauptabschnitt.

Deduktion eines allgemeinen Organs der Philosophie, oder Hauptsätze der Philosophie der Kunst nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus.

---

§ 1.

Deduktion des Kunstprodukts überhaupt.

Die postulierte Anschauung soll zusammenfassen, was in der Erscheinung der Freiheit und was in der Anschauung des Naturprodukts getrennt existiert, nämlich Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich und Bewußtsein dieser Identität. Das Produkt dieser Anschauung wird also einerseits an das Naturprodukt, andererseits an das Freiheitsprodukt grenzen, und die Charaktere beider in sich vereinigen müssen. Kennen wir das Produkt der Anschauung, so kennen wir auch die Anschauung selbst, wir brauchen also nur das Produkt abzuleiten, um die Anschauung abzuleiten.

Das Produkt wird mit dem Freiheitsprodukt gemein haben, daß es ein mit Bewußtsein Hervorgebrachtes, mit dem Naturprodukt, daß es ein bewußtlos Hervorgebrachtes ist. In der ersten Rücksicht wird es also das Umgekehrte des organischen Naturprodukts sein. Wenn aus dem organischen Produkt die bewußtlose (blinde) Tätigkeit als bewußte reflektiert wird, so wird umgekehrt aus dem Produkt, von welchem hier die Rede

ist, die bewußte Tätigkeit als bewußtlose (objektive) reflektiert werden, oder, wenn das organische Produkt mir die bewußtlose Tätigkeit als bestimmt durch die bewußte reflektiert, so wird umgekehrt das Produkt, welches hier abgeleitet wird, die bewußte Tätigkeit als bestimmt durch die bewußtlose reflektieren. Kürzer: die Natur fängt bewußtlos an und endet bewußt, die Produktion ist nicht zweckmäßig, wohl aber das Produkt. Das Ich in der Tätigkeit, von welcher hier die Rede ist, muß mit Bewußtsein (subjektiv) anfangen, und im Bewußtlosen oder objektiv enden, das Ich ist bewußt der Produktion nach, bewußtlos in Ansehung des Produkts.

Wie sollen wir uns nun aber eine solche Anschauung transzendental erklären, in welcher die bewußtlose Tätigkeit durch die bewußte bis zur vollkommenen Identität mit ihr gleichsam hindurchwirkt? — Wir reflektieren vorerst darauf, daß die Tätigkeit eine bewußte sein soll. Nun ist es aber schlechthin unmöglich, daß mit Bewußtsein etwas Objektives hervorgebracht werde, was doch hier verlangt wird. Objektiv ist nur, was bewußtlos entsteht, das eigentlich Objektive in jener Anschauung muß also auch nicht mit Bewußtsein hinzugebracht werden können. Wir können uns hierüber unmittelbar auf die Beweise berufen, die schon wegen des freien Handelns geführt worden sind, daß nämlich das Objektive in demselben durch etwas von der Freiheit Unabhängiges hinzukomme. Der Unterschied ist nur der, [a)] daß im freien Handeln die Identität beider Tätigkeiten aufgehoben sein muß, eben darum, damit das Handeln als frei erscheine, [hier dagegen im Bewußtsein selbst ohne Negation desselben beide als Eins erscheinen sollen]. Auch [b)] können die beiden Tätigkeiten im freien Handeln nie absolut identisch werden, weshalb auch das Objekt des freien Handelns notwendig ein unendliches, nie vollständig realisiertes ist, denn wäre es vollständig realisiert, so fielen die bewußte und objektive Tätigkeit in Eins zusammen, d. h. die Erscheinung der Freiheit hörte auf. Was nun durch die Freiheit schlechthin unmöglich war, soll durch das jetzt postulierte Handeln möglich sein, welches aber eben um diesen Preis aufhören muß ein freies Handeln zu sein, und ein solches wird, in welchem Freiheit und Notwendig-

keit absolut vereinigt sind. Nun sollte aber doch die Produktion mit Bewußtsein geschehen, welches unmöglich ist, ohne daß beide [Tätigkeiten] getrennt seien. Hier ist also ein offenbarer Widerspruch. [Ich stelle ihn nochmals dar]. Bewußte und bewußtlose Tätigkeit sollen absolut Eins sein im Produkt, gerade wie sie es im organischen Produkt auch sind, aber sie sollen auf andere Art Eines sein, beide sollen Eines sein für das Ich selbst. Dies ist aber unmöglich, außer wenn das Ich sich der Produktion bewußt ist. Aber ist das Ich der Produktion sich bewußt, so müssen beide Tätigkeiten getrennt sein, denn dies ist notwendige Bedingung des Bewußtseins der Produktion. Beide Tätigkeiten müssen also Eines sein, denn sonst ist keine Identität, beide müssen getrennt sein, denn sonst ist Identität, aber nicht für das Ich. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen?

Beide Tätigkeiten müssen getrennt sein zum Behuf des Erscheinens, des Objektivwerdens der Produktion, gerade so, wie sie im freien Handeln zum Behuf des Objektivwerdens des Anschauens getrennt sein müssen. Aber sie können nicht ins Unendliche getrennt sein, wie beim freien Handeln, weil sonst das Objektive niemals eine vollständige Darstellung jener Identität wäre[1]. Die Identität beider sollte aufgehoben sein nur zum Behuf des Bewußtseins, aber die Produktion soll in Bewußtlosigkeit enden; also muß es einen Punkt geben, wo beide in Eins zusammenfallen, und umgekehrt, wo beide in Eines zusammenfallen, muß die Produktion aufhören als eine freie zu erscheinen[2].

Wenn dieser Punkt in der Produktion erreicht ist, so muß das Produzieren absolut aufhören, und es muß dem Produzierenden unmöglich sein weiter zu produzieren, denn die Bedingung alles Produzierens ist eben die Entgegensetzung der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit, diese sollen hier aber absolut zu-

---

[1] Das, was für das freie Handeln in einem unendlichen Progressus liegt, soll in der gegenwärtigen Hervorbringung eine Gegenwart sein, in einem Endlichen wirklich, objektiv werden.

[2] Da ist die freie Tätigkeit ganz übergegangen in das Objektive, das Notwendige. Die Produktion also ist im Beginn frei, das Produkt dagegen erscheint als absolute Identität der freien Tätigkeit mit der notwendigen.

sammentreffen, es soll also in der Intelligenz aller Streit aufgehoben, aller Widerspruch vereinigt sein[1].

Die Intelligenz wird also in einer vollkommenen Anerkennung der im Produkt ausgedrückten Identität, als einer solchen, deren Prinzip in ihr selbst liegt, d. h. sie wird in einer vollkommenen Selbstanschauung enden[2]. Da es nun die freie Tendenz zur Selbstanschauung in jener Identität war, welche die Intelligenz ursprünglich mit sich selbst entzweite, so wird das Gefühl, was jene Anschauung begleitet, das Gefühl einer unendlichen Befriedigung sein. Aller Trieb zu produzieren, steht mit der Vollendung des Produkts stille, alle Widersprüche sind aufgehoben, alle Rätsel gelöst. Da die Produktion ausgegangen war von Freiheit, d. h. von einer unendlichen Entgegensetzung der beiden Tätigkeiten, so wird die Intelligenz jene absolute Vereinigung beider, in welcher die Produktion endet, nicht der Freiheit zuschreiben können, denn gleichzeitig mit der Vollendung des Produkts ist alle Erscheinung der Freiheit hinweggenommen; sie wird sich durch jene Vereinigung selbst überrascht und beglückt fühlen, d. h. sie gleichsam als freiwillige Gunst einer höheren Natur ansehen, die das Unmögliche durch sie möglich gemacht hat.

Dieses Unbekannte aber, was hier die objektive und die bewußte Tätigkeit in unerwartete Harmonie setzt, ist nichts anderes als jenes Absolute[3], welches den allgemeinen Grund der prästabilierten Harmonie zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen enthält. Wird also jenes Absolute reflektiert aus dem Produkt, so wird es der Intelligenz erscheinen als etwas, das über ihr ist, und was selbst entgegen der Freiheit zu dem, was mit Bewußtsein und Absicht begonnen war, das Absichtslose hinzubringt.

Dieses unveränderlich Identische, was zu keinem Bewußtsein gelangen kann und nur aus dem Produkt widerstrahlt, ist

[1] der letzte Passus: Wenn dieser Punkt usw. ist im Handexemplar durchgestrichen.

[2] Denn sie (die Intelligenz) ist selbst das Produzierende; zugleich aber hat sich diese Identität von ihr ganz losgerissen: sie ist ihr völlig objektiv geworden, d. i. sie ist sich selbst völlig objektiv geworden.

[3] das Urselbst.

für das Produzierende eben das, was für das Handelnde das Schicksal ist, d. h. eine dunkle unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerk der Freiheit das Vollendete oder das Objektive hinzubringt; und wie jene Macht, welche durch unser freies Handeln ohne unser Wissen, und selbst wider unsern Willen, nicht vorgestellte Zwecke realisiert, Schicksal genannt wird, so wird das Unbegreifliche, was ohne Zutun der Freiheit und gewissermaßen der Freiheit entgegen, in welcher ewig sich flieht, was in jener Produktion vereinigt ist, zu dem Bewußten das Objektive hinzubringt, mit dem dunkeln Begriff des Genies bezeichnet.

Das postulierte Produkt ist kein anderes als das Genieprodukt[1], oder, da das Genie nur in der Kunst möglich ist, das Kunstprodukt.

Die Deduktion ist vollendet, und wir haben zunächst nichts zu tun, als durch vollständige Analysis zu zeigen, daß alle Merkmale der postulierten Produktion in der ästhetischen zusammentreffen.

Daß alle ästhetische Produktion auf einem Gegensatz von Tätigkeiten beruhe, läßt sich schon aus der Aussage aller Künstler, daß sie zur Hervorbringung ihrer Werke unwillkürlich getrieben werden, daß sie durch Produktion derselben nur einen unwiderstehlichen Trieb ihrer Natur befriedigen, mit Recht schließen, denn wenn jeder Trieb von einem Widerspruch ausgeht, so, daß, den Widerspruch gesetzt, die freie Tätigkeit unwillkürlich wird, so muß auch der künstlerische Trieb aus einem solchen Gefühl eines inneren Widerspruchs hervorgehen. Dieser Widerspruch aber, da er den ganzen Menschen mit allen seinen Kräften in Bewegung setzt, ist ohne Zweifel ein Widerspruch, der das Letzte in ihm, die Wurzel seines ganzen Daseins[2], angreift. Es ist gleichsam, als ob in den seltenen Menschen, welche vor andern Künstler sind im höchsten Sinne des Worts, jenes unveränderlich Identische, auf welches alles Dasein aufgetragen ist, seine Hülle, mit der es sich in andern umgibt, abgelegt habe, und so wie es unmittelbar von den Dingen affiziert wird, ebenso

[1] Produkt des Genies.
[2] das wahre An sich.

auch unmittelbar auf alles zurückwirke. Es kann also nur der Widerspruch zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen im freien Handeln sein, welcher den künstlerischen Trieb in Bewegung setzt, sowie es hinwiederum nur der Kunst gegeben sein kann, unser unendliches Streben zu befriedigen und auch den letzten und äußersten Widerspruch in uns aufzulösen.

So wie die ästhetische Produktion ausgeht vom Gefühl eines scheinbar unauflöslichen Widerspruchs, ebenso endet sie nach dem Bekenntnis aller Künstler, und aller, die ihre Begeisterung teilen, im Gefühl einer unendlichen Harmonie, und daß dieses Gefühl, was die Vollendung begleitet, zugleich eine Rührung ist, beweist schon, daß der Künstler die vollständige Auflösung des Widerspruchs, die er in seinem Kunstwerk erblickt, nicht [allein] sich selbst, sondern einer freiwilligen Gunst seiner Natur zuschreibt, die, so unerbittlich sie ihn in Widerspruch mit sich selbst setzte, ebenso gnädig den Schmerz dieses Widerspruchs von ihm hinwegnimmt[1]; denn so wie der Künstler unwillkürlich, und selbst mit innerem Widerstreben zur Produktion getrieben wird (daher bei den Alten die Aussprüche: pati Deum usw., daher überhaupt die Vorstellung von Begeisterung durch fremden Anhauch), ebenso kommt auch das Objektive zu seiner Produktion gleichsam ohne sein Zutun, d. h. selbst bloß objektiv, hinzu. Ebenso wie der verhängnisvolle Mensch nicht vollführt, was er will, oder beabsichtigt, sondern was er durch ein unbegreifliches Schicksal, unter dessen Einwirkung er steht, vollführen muß, so scheint der Künstler, so absichtsvoll er ist, doch in Ansehung dessen, was das eigentlich Objektive in seiner Hervorbringung ist, unter der Einwirkung einer Macht zu stehen, die ihn von allen andern Menschen absondert, und ihn Dinge auszusprechen oder darzustellen zwingt, die er selbst nicht vollständig durchsieht, und deren Sinn unendlich ist. Da nun jenes absolute Zusammentreffen der beiden sich fliehenden Tätigkeiten schlechthin nicht weiter erklärbar, sondern bloß eine Erscheinung ist, die, obschon unbegreiflich[2], doch nicht geleugnet werden

[1] Im Handexemplar: sondern einer freiwilligen Gunst seiner Natur, also einem Zusammentreffen der bewußtlosen Tätigkeit mit der bewußten zuschreibt.

[2] vom Standpunkt der bloßen Reflexion.

kann, so ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte.

Wenn nun ferner die Kunst durch zwei voneinander völlig verschiedene Tätigkeiten vollendet wird, so ist das Genie weder die eine noch die andere, sondern das, was über beiden ist. Wenn wir in der einen jener beiden Tätigkeiten, der bewußten nämlich, das suchen müssen, was insgemein Kunst genannt wird, was aber nur der eine Teil derselben ist, nämlich dasjenige an ihr, was mit Bewußtsein, Überlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Überlieferung und durch eigne Übung erreicht werden kann, so werden wir dagegen in dem Bewußtlosen, was in die Kunst mit eingeht, dasjenige suchen müssen, was an ihr nicht gelernt, nicht durch Übung, noch auf andere Art erlangt werden, sondern allein durch freie Gunst der Natur angeboren sein kann, und welches dasjenige ist, was wir mit Einem Wort die Poesie in der Kunst nennen können.

Es erhellt aber eben daraus von selbst, daß es eine höchst unnütze Frage wäre, welchem von den beiden Bestandteilen der Vorzug vor dem andern zukomme, da in der Tat jeder derselben ohne den andern keinen Wert hat, und nur beide zusammen das Höchste hervorbringen. Denn obgleich das, was nicht durch Übung erreicht wird, sondern mit uns geboren ist, allgemein als das Herrlichere betrachtet wird, so haben doch die Götter auch die Ausübung jener ursprünglichen Kraft an das ernstliche Bemühen der Menschen, an den Fleiß und die Überlegung so fest geknüpft, daß die Poesie, selbst wo sie angeboren ist, ohne die Kunst nur gleichsam tote Produkte hervorbringt, an welchen kein menschlicher Verstand sich ergötzen kann, und welche durch die völlig blinde Kraft, die darin wirksam ist, alles Urteil und selbst die Anschauung von sich zurückstoßen. Es läßt sich vielmehr umgekehrt noch eher erwarten, daß Kunst ohne Poesie, als daß Poesie ohne Kunst etwas zu leisten vermöge, teils weil nicht leicht ein Mensch von Natur ohne alle Poesie, obgleich viele ohne alle Kunst sind, teils weil das anhaltende Studium der Ideen großer Meister den ursprünglichen Mangel an objektiver

Kraft einigermaßen zu ersetzen imstande ist, obgleich dadurch immer nur ein Schein von Poesie entstehen kann, der an seiner Oberflächlichkeit im Gegensatz gegen die unergründliche Tiefe, welche der wahre Künstler, obwohl er mit der größten Besonnenheit arbeitet, unwillkürlich in sein Werk legt, und welche weder er noch irgend ein anderer ganz zu durchdringen vermag, so wie an vielen anderen Merkmalen, z. B. dem großen Wert, den er auf das bloß Mechanische der Kunst legt, an der Armut der Form, in welcher er sich bewegt, usw. leicht unterscheidbar ist.

Es erhellt nun aber auch von selbst, daß ebensowenig als Poesie und Kunst einzeln und für sich, ebensowenig auch eine abgesonderte Existenz beider das Vollendete hervorbringen könne[1], daß also, weil die Identität beider nur ursprünglich sein kann, und durch Freiheit schlechthin unmöglich und unerreichbar ist, das Vollendete nur durch das Genie möglich sei, welches eben deswegen für die Ästhetik dasselbe ist, was das Ich für die Philosophie, nämlich das Höchste absolut Reelle, was selbst nie objektiv wird, aber Ursache alles Objektiven ist.

§ 2.

Charakter des Kunstprodukts.

a) Das Kunstwerk reflektiert uns die Identität der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit. Aber der Gegensatz dieser beiden ist ein unendlicher, und er wird aufgehoben ohne alles Zutun der Freiheit. Der Grundcharakter des Kunstwerks ist also eine bewußtlose Unendlichkeit [Synthesis von Natur und Freiheit]. Der Künstler scheint in seinem Werk außer dem, was er mit offenbarer Absicht darein gelegt hat, instinktmäßig gleichsam eine Unendlichkeit dargestellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist. Um uns nur durch Ein Beispiel deutlich zu machen, so ist die griechiscehe Mythologie, von der es unleugbar ist, daß sie einen unendlichen Sinn

[1] Keines vor dem andern hat eine Priorität. Eben nur die Indifferenz beider (der Kunst und der Poesie) ist es, die in dem Kunstwerk reflektiert wird.

und Symbole für alle Ideen in sich schließt, unter einem Volk und auf eine Weise entstanden, welche beide eine durchgängige Absichtlichkeit in der Erfindung und in der Harmonie, mit der alles zu Einem großen Ganzen vereinigt ist, unmöglich annehmen lassen. So ist es mit jedem wahren Kunstwerk, indem jedes, als ob eine Unendlichkeit von Absichten darin wäre, einer unendlichen Auslegung fähig ist, wobei man doch nie sagen kann, ob diese Unendlichkeit im Künstler selbst gelegen habe, oder aber bloß im Kunstwerk liege. Dagegen in dem Produkt, welches den Charakter des Kunstwerks nur heuchelt, Absicht und Regel an der Oberfläche liegen und so beschränkt und umgrenzt erscheinen, daß das Produkt nichts anderes als der getreue Abdruck der bewußten Tätigkeit des Künstlers und durchaus nur ein Objekt für die Reflexion, nicht aber für die Anschauung ist, welche im Angeschauten sich zu vertiefen liebt, und nur auf dem Unendlichen zu ruhen vermag.

b) Jede ästhetische Produktion geht aus vom Gefühl eines unendlichen Widerspruchs, also muß auch das Gefühl, was die Vollendung des Kunstprodukts begleitet, das Gefühl einer solchen Befriedigung sein, und dieses Gefühl muß auch wiederum in das Kunstwerk selbst übergehen. Der äußere Ausdruck des Kunstwerks ist also der Ausdruck der Ruhe und der stillen Größe, selbst da, wo die höchste Spannung des Schmerzes oder der Freude ausgedrückt werden soll.

c) Jede ästhetische Produktion geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beiden Tätigkeiten, welche in jedem freien Produzieren getrennt sind. Da nun aber diese beiden Tätigkeiten im Produkt als vereinigt dargestellt werden sollen, so wird durch dasselbe ein Unendliches endlich dargestellt. Aber das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit. Der Grundcharakter jedes Kunstwerks, welcher die beiden vorhergehenden in sich begreift, ist also die Schönheit, und ohne Schönheit ist kein Kunstwerk. Denn ob es gleich erhabene Kunstwerke gibt, und Schönheit und Erhabenheit in gewisser Rücksicht sich entgegengesetzt sind, indem eine Naturszene z. B. schön sein kann, ohne deshalb erhaben zu sein, und umgekehrt, so ist doch der Gegensatz zwischen Schönheit und Erhabenheit ein solcher,

der nur in Ansehung des Objekts, nicht aber in Ansehung des Subjekts der Anschauung stattfindet, indem der Unterschied des schönen und erhabenen Kunstwerks nur darauf beruht, daß, wo Schönheit ist, der unendliche Widerspruch im Objekt selbst aufgehoben ist, anstatt daß, wo Erhabenheit ist, der Widerspruch nicht im Objekt selbst vereinigt, sondern nur bis zu einer Höhe gesteigert ist, bei welcher er in der Anschauung unwillkürlich sich aufhebt, welches dann ebensoviel ist, als ob er im Objekt aufgehoben wäre[1]. Es läßt sich auch sehr leicht zeigen, daß die Erhabenheit auf demselben Widerspruch beruht, auf welchem auch die Schönheit beruht, indem immer, wenn ein Objekt erhaben genannt wird, durch die bewußtlose Tätigkeit eine Größe aufgenommen wird, welche in die bewußte aufzunehmen unmöglich ist, wodurch denn das Ich mit sich selbst in einen Streit versetzt wird, welcher nur in einer ästhetischen Anschauung enden kann, welche beide Tätigkeiten in unerwartete Harmonie setzt, nur daß die Anschauung, welche hier nicht im Künstler, sondern im anschauenden Subjekt selbst liegt, völlig unwillkürlich ist, indem das Erhabene (ganz anders als das bloß Abenteuerliche, was der Einbildungskraft gleichfalls einen Widerspruch vorhält, welchen aber aufzulösen nicht der Mühe wert ist) alle Kräfte des Gemüts in Bewegung setzt, um den die ganze intellektuelle Existenz bedrohenden Widerspruch aufzulösen.

Nachdem nun die Charaktere des Kunstwerks abgeleitet sind, so ist zugleich auch der Unterschied desselben von allen andern Produkten ins Licht gesetzt.

Denn vom organischen Naturprodukt unterscheidet sich das Kunstprodukt hauptsächlich dadurch, [a) daß das organische Wesen noch ungetrennt darstellt, was die ästhetische Produktion nach der Trennung, aber vereinigt darstellt; b)] daß die organische Produktion nicht vom Bewußtsein, also auch nicht von dem un-

[1] Statt des letzten Passus im Handexemplar: Denn ob es gleich erhabene Kunstwerke gibt, und die Erhabenheit der Schönheit entgegengesetzt zu werden pflegt, so ist kein wahrer, objektiver Gegensatz zwischen Schönheit und Erhabenheit; das wahrhaft und absolut Schöne ist immer auch erhaben, das Erhabene (wenn dies wahrhaft) ist auch schön.

endlichen Widerspruch ausgeht, welcher Bedingung der ästhetischen Produktion ist. Das organische Naturprodukt wird also, [wenn Schönheit durchaus Auflösung eines unendlichen Widerstreits], auch nicht notwendig schön sein, und wenn es schön ist, so wird die Schönheit, weil ihre Bedingung in der Natur nicht als existierend gedacht werden kann, als schlechthin zufällig erscheinen, woraus sich das ganz eigentümliche Interesse an der Naturschönheit, nicht insofern sie Schönheit überhaupt, sondern insofern sie bestimmt Naturschönheit ist, erklären läßt. Es erhellt daraus von selbst, was von der Nachahmung der Natur als Prinzip der Kunst zu halten sei, da, weit entfernt, daß die bloß zufällig schöne Natur der Kunst die Regel gebe, vielmehr, was die Kunst in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, Prinzip und Norm für die Beurteilung der Naturschönheit ist.

Wodurch sich das ästhetische Produkt vom gemeinen Kunstprodukt unterscheide, ist leicht zu beurteilen, da alle ästhetische Hervorbringung in ihrem Prinzip eine absolut freie ist, indem der Künstler zu derselben zwar durch einen Widerspruch, aber nur durch einen solchen, der in dem Höchsten seiner eignen Natur liegt, getrieben werden kann, anstatt daß jede andere Hervorbringung durch einen Widerspruch veranlaßt wird, der außer dem eigentlich Produzierenden liegt, und also auch jede einen Zweck außer sich hat[1]. Aus jener Unabhängigkeit von äußern Zwecken entspringt jene Heiligkeit und Reinheit der Kunst, welche so weit geht, daß sie nicht etwa nur die Verwandtschaft mit allem, was bloß Sinnenvergnügen ist, welches von der Kunst zu verlangen der eigentliche Charakter der Barbarei ist, oder mit dem Nützlichen, welches von der Kunst zu fordern nur einem Zeitalter möglich ist, das die höchsten Efforts des menschlichen Geistes in ökonomische Erfindungen setzt[2], sondern selbst die Verwandtschaft mit allem, was zur Moralität gehört, ausschlägt, ja selbst die Wissenschaft, welche in Ansehung ihrer Uneigennützigkeit am nächsten an die Kunst grenzt, bloß darum, weil sie immer auf einen Zweck außer sich

[1] (absoluten Übergang ins Objektive).
[2] Runkelrüben.

geht, und zuletzt selbst nur als Mittel für das Höchste (die Kunst) dienen muß, weit unter sich zurückläßt.

Was insbesondere das Verhältnis der Kunst zur Wissenschaft betrifft, so sind sie beide in ihrer Tendenz so sehr entgegengesetzt, daß, wenn die Wissenschaft je ihre ganze Aufgabe gelöst hätte, wie sie die Kunst immer gelöst hat, beide in Eines zusammenfallen und übergehen müßten, welches der Beweis völlig entgegengesetzter Richtungen ist. Denn obgleich die Wissenschaft in ihrer höchsten Funktion mit der Kunst eine und dieselbe Aufgabe hat, so ist doch diese Aufgabe, wegen der Art sie zu lösen, für die Wissenschaft eine unendliche, so, daß man sagen kann, die Kunst sei das Vorbild der Wissenschaft, und wo die Kunst sei, soll die Wissenschaft erst hinkommen. Es läßt sich eben daraus auch erklären, warum und inwiefern es in Wissenschaften kein Genie gibt, nicht etwa, als ob es unmöglich wäre, daß eine wissenschaftliche Aufgabe genialisch gelöst werde, sondern weil dieselbe Aufgabe, deren Auflösung durch Genie gefunden werden kann, auch mechanisch auflösbar ist, dergleichen z. B. das Newtonische Gravitationssystem ist, welches eine genialische Erfindung sein konnte, und in seinem ersten Erfinder Kepler wirklich war, aber ebensogut auch eine ganz szientifische Erfindung sein konnte, was es auch durch Newton geworden ist. Nur das, was die Kunst hervorbringt, ist allein und nur durch Genie möglich, weil in jeder Aufgabe, welche die Kunst aufgelöst hat, ein unendlicher Widerspruch vereinigt ist. Was die Wissenschaft hervorbringt, kann durch Genie hervorgebracht sein, aber es ist nicht notwendig dadurch hervorgebracht. Es ist und bleibt daher in Wissenschaften problematisch, d. h. man kann wohl immer bestimmt sagen, wo es nicht ist, aber nie, wo es ist. Es gibt nur wenige Merkmale, aus welchen in Wissenschaften sich auf Genie schließen läßt; (daß man darauf schließen muß, zeigt schon eine ganz eigne Bewandtnis der Sache). Es ist z. B. sicherlich da nicht, wo ein Ganzes, dergleichen ein System ist, teilweise, und gleichsam durch Zusammensetzung, entsteht. Man müßte also umgekehrt Genie da voraussetzen, wo offenbar die Idee des Ganzen den einzelnen Teilen vorangegangen ist. Denn da die Idee des Ganzen doch

nicht deutlich werden kann, als dadurch, daß sie in den einzelnen Teilen sich entwickelt, und doch hinwiederum die einzelnen Teile nur durch die Idee des Ganzen möglich sind, so scheint hier ein Widerspruch zu sein, der nur durch einen Akt des Genies, d. h. durch ein unerwartetes Zusammentreffen der bewußtlosen mit der bewußten Tätigkeit, möglich ist. Ein anderer Vermutungsgrund des Genies in Wissenschaften wäre, wenn einer Dinge sagt und Dinge behauptet, deren Sinn er, entweder der Zeit nach, in der er gelebt hat, oder seinen sonstigen Äußerungen nach, unmöglich ganz durchsehen konnte, wo er also etwas scheinbar mit Bewußtsein aussprach, was er doch nur bewußtlos aussprechen konnte. Allein daß auch diese Vermutungsgründe höchst trüglich sein können, ließe sich sehr leicht auf verschiedene Art beweisen.

Das Genie ist dadurch von allem anderen, was bloß Talent oder Geschicklichkeit ist, abgesondert, daß durch dasselbe ein Widerspruch aufgelöst wird, der absolut und sonst durch nichts anderes auflösbar ist. In allem, auch dem gemeinsten und alltäglichsten Produzieren wirkt mit der bewußten Tätigkeit eine bewußtlose zusammen; aber nur ein Produzieren, dessen Bedingung ein unendlicher Gegensatz beider Tätigkeiten war, ist ein ästhetisches und nur durch Genie mögliches.

§ 3.

Folgesätze.

Nachdem wir das Wesen und den Charakter des Kunstprodukts so vollständig, als es zum Behuf der gegenwärtigen Untersuchung nötig war, abgeleitet haben, so ist uns nichts übrig, als das Verhältnis anzugeben, in welchem die Philosophie der Kunst zu dem ganzen System der Philosophie überhaupt steht.

1. Die ganze Philosophie geht aus, und muß ausgehen von einem Prinzip, das als das absolut Identische schlechthin nichtobjektiv ist. Wie soll nun aber dieses absolut Nichtobjektive doch zum Bewußtsein hervorgerufen und verstanden werden,

was notwendig ist, wenn es Bedingung des Verstehens der ganzen Philosophie ist? Daß es durch Begriffe ebensowenig aufgefaßt als dargestellt werden könne, bedarf keines Beweises. Es bleibt also nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anschauung dargestellt werde, welche aber wiederum selbst unbegreiflich, und da ihr Objekt etwas schlechthin Nichtobjektives sein soll, sogar in sich selbst widersprechend zu sein scheint. Wenn es denn nun aber doch eine solche Anschauung gäbe, welche das absolut Identische, an sich weder Sub- noch Objektive zum Objekt hat, und wenn man sich wegen dieser Anschauung, welche nur eine intellektuelle sein kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe, wodurch kann denn nun auch diese Anschauung wieder objektiv, d. h. wie kann außer Zweifel gesetzt werden, daß sie nicht auf einer bloß subjektiven Täuschung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine und von allen Menschen anerkannte Objektivität jener Anschauung gibt? Diese allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objektivität der intellektuellen Anschauung ist die Kunst selbst. Denn die ästhetische Anschauung eben ist die objektiv gewordene intellektuelle[1]. Das Kunstwerk nur reflektiert mir, was sonst durch nichts reflektiert wird, jenes absolut Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat; was also der Philosoph schon im ersten Akt des Bewußtseins sich trennen läßt, wird, sonst für jede Anschauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunst aus ihren Produkten zurückgestrahlt.

Aber nicht nur das erste Prinzip der Philosophie und die erste Anschauung, von welcher sie ausgeht, sondern auch der

---

[1] Die ganze Philosophie geht aus, und muß ausgehen von einem Prinzip, das als das absolute Prinzip auch zugleich das schlechthin Identische ist. Ein absolut Einfaches, Identisches läßt sich nicht durch Beschreibung, überhaupt nicht durch Begriffe auffassen oder mitteilen. Es kann nur angeschaut werden. Eine solche Anschauung ist das Organ aller Philosophie. — Aber diese Anschauung, die nicht eine sinnliche, sondern eine intellektuelle ist, die nicht das Objektive oder das Subjektive, sondern das absolut Identische, an sich weder Subjektive noch Objektive, zum Gegenstand hat, ist selbst bloß eine innere, die für sich selbst nicht wieder objektiv werden kann: sie kann objektiv werden nur durch eine zweite Anschauung. Diese zweite Anschauung ist die ästhetische. (So lautet der letzte Passus nach dem Handexemplar.)

ganze Mechanismus, den die Philosophie ableitet, und auf welchem sie selbst beruht, wird erst durch die ästhetische Produktion objektiv.

Die Philosophie geht aus von einer unendlichen Entzweiung entgegengesetzter Tätigkeiten[1]; aber auf derselben Entzweiung beruht auch jede ästhetische Produktion, und dieselbe wird durch jede einzelne Darstellung der Kunst vollständig aufgehoben[2]. Was ist denn nun jenes wunderbare Vermögen, durch welches nach der Behauptung des Philosophen in der produktiven Anschauung ein unendlicher Gegensatz sich aufhebt? Wir haben diesen Mechanismus bisher nicht vollständig begreiflich machen können, weil es nur das Kunstvermögen ist, was ihn ganz enthüllen kann. Jenes produktive Vermögen ist dasselbe, durch welches auch der Kunst das Unmögliche gelingt, nämlich einen unendlichen Gegensatz in einem endlichen Produkt aufzuheben. Es ist das Dichtungsvermögen, was in der ersten Potenz die ursprüngliche Anschauung ist, und umgekehrt[3], es ist nur die in der höchsten Potenz sich wiederholende produktive Anschauung, was wir Dichtungsvermögen nennen. Es ist ein und dasselbe, was in beiden tätig ist, das Einzige, wodurch wir fähig sind, auch das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen, — die Einbildungskraft. Es sind also auch Produkte einer und derselben Tätigkeit, was uns jenseits des Bewußtseins als wirkliche, diesseits des Bewußtseins als idealische, oder als Kunstwelt erscheint. Aber eben dies, daß, bei sonst ganz gleichen Bedingungen des Entstehens, der Ursprung der einen jenseits, der andern diesseits des Bewußtseins liegt, macht den ewigen und nie aufzuhebenden Unterschied zwischen beiden.

---

[1] Die Philosophie läßt alle Produktion der Anschauung hervorgehen aus einer Trennung vorher nicht entgegengesetzter Tätigkeiten.

[2] die letzten Worte „und — aufgehoben“ sind im Handexemplar deliert.

[3] Statt der letzten Perioden heißt es im Handexemplar: Jenes produktive Vermögen, wodurch das Objekt entsteht, ist dasselbe, aus welchem auch der Kunst ihr Gegenstand entspringt, nur daß jene Tätigkeit dort getrübt — begrenzt — hier rein und unbegrenzt ist. Das Dichtungsvermögen in seiner ersten Potenz angeschaut ist, das erste Produktionsvermögen der Seele, sofern es in endlichen und wirklichen Dingen sich ausspricht, und umgekehrt . . .

Denn obgleich die wirkliche Welt ganz aus demselben ursprünglichen Gegensatz hervorgeht, aus welchem auch die Kunstwelt, welche gleichfalls als Ein großes Ganzes gedacht werden muß, und in allen ihren einzelnen Produkten nur das Eine Unendliche darstellt, hervorgehen muß, so ist doch jener Gegensatz jenseits des Bewußtseins nur insoweit unendlich, daß durch die objektive Welt als Ganzes, niemals aber durch das einzelne Objekt ein Unendliches dargestellt wird, anstatt daß jener Gegensatz für die Kunst ein unendlicher ist in Ansehung jedes einzelnen Objekts, und jedes einzelne Produkt derselben die Unendlichkeit darstellt. Denn wenn die ästhetische Produktion von Freiheit ausgeht, und wenn eben für die Freiheit jener Gegensatz der bewußten und der unbewußten Tätigkeit ein absoluter ist, so gibt es eigentlich auch nur Ein absolutes Kunstwerk, welches zwar in ganz verschiedenen Exemplaren existieren kann, aber doch nur Eines ist, wenn es gleich in der ursprünglichen Gestalt noch nicht existieren sollte. Es kann gegen diese Ansicht kein Vorwurf sein, daß mit derselben die große Freigebigkeit, welche mit dem Prädikate des Kunstwerks getrieben wird, nicht bestehen kann. Es ist nichts ein Kunstwerk, was nicht ein Unendliches unmittelbar oder wenigstens im Reflex darstellt. Werden wir z. B. auch solche Gedichte Kunstwerke nennen, welche ihrer Natur nach nur das Einzelne und Subjektive darstellen? Dann werden wir auch jedes Epigramm, das nur eine augenblickliche Empfindung, einen gegenwärtigen Eindruck aufbewahrt, mit diesem Namen belegen müssen, da doch die großen Meister, die sich in solchen Dichtungsarten geübt, die Objektivität selbst nur durch das Ganze ihrer Dichtungen hervorzubringen suchten, und sie nur als Mittel gebrauchten, ein ganzes unendliches Leben darzustellen und durch vervielfältigte Spiegel zurückzustrahlen.

2. Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene transzendentale[1] ist, so versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie sei, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht dar-

[1] intellektuelle (Korrektur).

stellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produzieren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß. Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten. Jedes herrliche Gemälde entsteht dadurch gleichsam, daß die unsichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealische Welt trennt, und ist nur die Öffnung, durch welche jene Gestalten und Gegenden der Phantasiewelt, welche durch die wirkliche nur unvollkommen hindurchschimmert, völlig hervortreten. Die Natur ist dem Künstler nicht mehr, als sie dem Philosophen ist, nämlich nur die unter beständigen Einschränkungen erscheinende idealische Welt, oder nur der unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht außer ihm, sondern in ihm existiert.

Woher denn nun aber dieser Verwandtschaft der Philosophie und der Kunst unerachtet der Gegensatz beider komme, diese Frage ist schon durch das Vorhergehende hinlänglich beantwortet.

Wir schließen daher mit der folgenden Bemerkung. — Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunkt zurückgeführt ist. Aber eben dies ist der Fall mit unserem System. Denn eben jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjektiven und Objektiven, welcher in seiner ursprünglichen Identität nur durch die intellektuelle Anschauung dargestellt werden konnte, ist es, welcher durch das Kunstwerk aus dem Subjektiven völlig herausgebracht und ganz objektiv geworden ist, dergestalt, daß wir unser Objekt, das Ich selbst, allmählich bis auf

den Punkt geführt, auf welchem wir selbst standen, als wir anfingen zu philosophieren.

Wenn es nun aber die Kunst allein ist, welcher das, was der Philosoph nur subjektiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objektiv zu machen gelingen kann, so ist, um noch diesen Schluß daraus zu ziehen, zu erwarten, daß die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebensoviel einzelne Ströme in den allgemeinen Ozean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie sein werde, ist im allgemeinen nicht schwer zu sagen, da ein solches Mittelglied in der Mythologie existiert hat, ehe diese, wie es jetzt scheint, unauflösliche Trennung geschehen ist[1]. Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, sondern eines neuen, nur Einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts sein kann, selbst entstehen könne, dies ist ein Problem, dessen Auflösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist.

[1] Die weitere Ausführung dieses Gedankens enthält eine schon vor mehreren Jahren ausgearbeitete Abhandlung über Mythologie, welche nun binnen kurzen erscheinen soll. (Anmerk. des Originals.)

Allgemeine Anmerkung zu dem ganzen System.

Wenn der Leser, welcher unserem Gang bis hierher aufmerksam gefolgt ist, den Zusammenhang des Ganzen nun nochmals sich überlegt, so wird er ohne Zweifel folgende Bemerkungen machen:

Daß das ganze System zwischen zwei Extreme fällt, deren eines durch die intellektuelle, das andere durch die ästhetische Anschauung bezeichnet ist. Was die intellektuelle Anschauung für den Philosophen ist, das ist die ästhetische für sein Objekt. Die erste, da sie bloß zum Behuf der besonderen Richtung des Geistes, welche er im Philosophieren nimmt, notwendig ist, kommt im gemeinen Bewußtsein überhaupt nicht vor; die andere, da sie nichts anderes als die allgemeingültig oder objektiv gewordene intellektuelle ist, kann wenigstens in jedem Bewußtsein vorkommen. Es läßt sich aber eben daraus auch einsehen, daß und warum Philosophie als Philosophie nie allgemeingültig werden kann. Das eine, welchem die absolute Objektivität gegeben ist, ist die Kunst. Nehmt, kann man sagen, der Kunst die Objektivität, so hört sie auf zu sein, was sie ist, und wird Philosophie; gebt der Philosophie die Objektivität, so hört sie auf Philosophie zu sein, und wird Kunst. — Die Philosophie erreicht zwar das Höchste, aber sie bringt bis zu diesem Punkt nur gleichsam ein Bruchstück des Menschen. Die Kunst bringt den ganzen Menschen, wie er ist, dahin, nämlich zur Erkenntnis des Höchsten, und darauf beruht der ewige Unterschied und das Wunder der Kunst.

Daß ferner der ganze Zusammenhang der Transzendental-Philosophie nur auf einem fortwährenden Potenzieren der Selbstanschauung beruhe, von der ersten, einfachsten im Selbstbewußtsein, bis zur höchsten, der ästhetischen.

Folgende Potenzen sind es, welche das Objekt der Philosophie durchläuft, um das ganze Gebäude des Selbstbewußtseins hervorzubringen.

Der Akt des Selbstbewußtseins, in welchem zuerst jenes absolut Identische sich trennt, ist nichts anderes als ein Akt der Selbstanschauung überhaupt. Es kann also durch diesen Akt noch nichts Bestimmtes in das Ich gesetzt sein, da eben erst durch denselben alle Bestimmtheit überhaupt gesetzt wird. In diesem ersten Akt wird jenes Identische zuerst Subjekt und Objekt zugleich, d. h. es wird überhaupt zum Ich — nicht für sich selbst, wohl aber für die philosophierende Reflexion.

(Was das Identische abstrahiert von und gleichsam vor diesem Akt sei, kann gar nicht gefragt werden. Denn es ist das, was nur durch das Selbstbewußtsein sich offenbaren und von diesem Akt überall nicht sich trennen kann.)

Die zweite Selbstanschauung ist die, vermöge welcher das Ich jene in das Objektive seiner Tätigkeit gesetzte Bestimmtheit anschaut, welches in der Empfindung geschieht. In dieser Anschauung ist das Ich Objekt für sich selbst, da es im vorhergehenden Objekt und Subjekt nur für den Philosophen war.

In der dritten Selbstanschauung wird das Ich auch als empfindend sich zum Objekt, d. h. auch das bisher Subjektive im Ich wird zum Objektiven geschlagen; alles im Ich ist also jetzt objektiv, oder das Ich ist ganz objektiv, und als objektiv Subjekt und Objekt zugleich.

Von diesem Moment des Bewußtseins wird daher nichts anderes zurückbleiben können, als was nach entstandenem Bewußtsein als das absolut-Objektive vorgefunden wird (die Außenwelt). — In dieser Anschauung, welche schon eine potenzierte, eben deswegen produktive ist, ist außer der objektiven und subjektiven Tätigkeit, welche beide hier objektiv sind, noch die dritte, die eigentlich anschauende, oder ideelle, dieselbe, welche

nachher als die bewußte zum Vorschein kommt, enthalten, welche aber, da sie nur die dritte aus jenen beiden ist, auch nicht von ihnen sich trennen, noch ihnen entgegengesetzt sein kann. — In dieser Anschauung ist also schon eine bewußte Tätigkeit mit begriffen, oder das bewußtlose Objektive ist bestimmt durch eine bewußte Tätigkeit, nur daß diese nicht als solche unterschieden wird.

Die folgende Anschauung wird die sein, vermöge welcher das Ich sich selbst als produktiv anschaut. Da nun aber das Ich jetzt bloß objektiv ist, so wird auch diese Anschauung bloß objektiv, d. h. abermals bewußtlos, sein. Es ist in dieser Anschauung zwar eine ideelle Tätigkeit, welche jene anschauende, gleichfalls ideelle, in der vorhergehenden Anschauung mitbegriffene, zum Objekt hat; die anschauende Tätigkeit ist also hier eine ideelle der zweiten Potenz, d. h. eine zweckmäßige Tätigkeit, aber eine bewußtlos zweckmäßige. Was von dieser Anschauung im Bewußtsein zurückbleibt, wird also zwar als zweckmäßiges, aber nicht als zweckmäßig hervorgebrachtes Produkt erscheinen. Ein solches ist die Organisation in ihrer ganzen Ausdehnung.

Durch diese vier Stufen ist das Ich als Intelligenz vollendet. Es ist offenbar, daß bis zu diesem Punkt die Natur mit dem Ich ganz gleichen Schritt hält, daß also der Natur ohne Zweifel nur das Letzte fehlt, wodurch alle jene Anschauungen für dieselbe Bedeutung erlangen, die sie für das Ich haben. Was aber dieses Letzte sei, wird aus dem Folgenden erhellen.

Wenn das Ich fortführe bloß objektiv zu sein, so könnte sich die Selbstanschauung immerhin ins Unendliche potenzieren, aber dadurch würde doch nur die Reihe von Produkten in der Natur verlängert, nimmermehr aber das Bewußtsein entstehen. Das Bewußtsein ist bloß dadurch möglich, daß jenes bloß Objektive im Ich dem Ich selbst objektiv werde. Aber davon kann der Grund nicht im Ich selbst liegen. Denn das Ich ist mit jenem bloß Objektiven absolut identisch. Er kann also nur außer dem Ich liegen, welches durch fortwährende Begrenzung allmählich zur Intelligenz, und sogar bis zur Individualität eingeschränkt ist. Aber außer dem Individuum, d. h. unabhängig von ihm, ist nur

die Intelligenz selbst. Aber die Intelligenz selbst muß (nach dem abgeleiteten Mechanismus), wo sie ist, zur Individualität sich beschränken. Der gesuchte Grund außer dem Individuum kann also nur in einem andern Individuum liegen.

Das absolut Objektive kann dem Ich selbst nur durch Einwirkung anderer Vernunftwesen zum Objekt werden. Aber in diesen muß schon die Absicht jener Einwirkung gelegen haben. Also wird die Freiheit in der Natur immer schon vorausgesetzt (die Natur bringt sie nicht hervor), und wo sie nicht als Erstes schon ist, kann sie nicht entstehen. Hier wird also offenbar, daß, obgleich die Natur bis zu diesem Punkt der Intelligenz völlig gleich ist, und dieselben Potenzen mit ihr durchläuft, die Freiheit doch, wenn sie ist (daß sie aber ist, läßt sich theoretisch nicht beweisen), über der Natur (natura prior) sein muß.

Eine neue Stufenfolge von Handlungen, die durch die Natur nicht möglich sind, sondern sie hinter sich zurücklassen, beginnt also mit diesem Punkt.

Das absolut-Objektive oder die Gesetzmäßigkeit des Anschauens wird dem Ich selbst zum Objekt. Aber das Anschauen wird dem Anschauenden zum Objekt nur durch das Wollen. Das Objektive im Wollen ist das Anschauen selbst, oder die reine Gesetzmäßigkeit der Natur; das Subjektive eine ideelle, auf jene Gesetzmäßigkeit an sich gerichtete Tätigkeit, der Akt, in welchem dieses geschieht, ist der absolute Willensakt.

Dem Ich wird der absolute Willensakt selbst wieder zum Objekt dadurch, daß ihm das Objektive, auf ein Äußeres Gerichtete im Wollen, als Naturtrieb, das Subjektive, auf die Gesetzmäßigkeit an sich Gerichtete, als absoluter Wille, d. h. als kategorischer Imperativ, zum Objekt wird. Aber dies ist wiederum nicht möglich ohne eine Tätigkeit, welche über beiden ist. Diese Tätigkeit ist die Willkür, oder die mit Bewußtsein freie Tätigkeit.

Wenn nun aber auch diese mit Bewußtsein freie Tätigkeit, welche im Handeln der objektiven entgegengesetzt ist, ob sie gleich mit ihr Eins werden soll, in ihrer ursprünglichen Identität mit der objektiven angeschaut wird, welches durch Freiheit schlechthin

unmöglich ist, so entsteht dadurch endlich die höchste Potenz der Selbstanschauung, welche, da sie selbst schon über die Bedingungen des Bewußtseins hinausliegt, und vielmehr das von vorn sich schaffende Bewußtsein selbst ist, wo sie ist, als schlechthin zufällig erscheinen muß, welches schlechthin Zufällige in der höchsten Potenz der Selbstanschauung das ist, was durch die Idee des Genies bezeichnet wird.

Dies sind die unveränderlichen und für alles Wissen feststehenden Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseins, welche in der Erfahrung durch eine kontinuierliche Stufenfolge bezeichnet sind, die vom einfachen Stoff an bis zur Organisation (durch welche die bewußtlos produktive Natur in sich selbst zurückkehrt), und von da durch Vernunft und Willkür bis zur höchsten Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit in der Kunst (durch welche die mit Bewußtsein produktive Natur sich in sich schließt und vollendet) aufgezeigt und fortgeführt werden kann.

Darstellung

meines

Systems der Philosophie.

1801.

Vorerinnerung.

Nachdem ich seit mehreren Jahren die eine und dieselbe Philosophie, welche ich für die wahre erkenne, von zwei ganz verschiedenen Seiten, als Natur- und als Transzendental-Philosophie darzustellen versucht habe, sehe ich mich nun durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft getrieben, früher als ich selbst wollte, das System selbst, welches jenen verschiedenen Darstellungen bei mir zugrunde gelegen, öffentlich aufzustellen, und was ich bis jetzt bloß für mich besaß und vielleicht mit einigen wenigen teilte, zur Bekanntschaft aller zu bringen, welche sich für diesen Gegenstand interessieren. Wer dieses System, so wie ich es jetzt vortrage, vorerst selbst begreift, hernach es mit jenen ersten Darstellungen zu vergleichen Lust hat und imstande ist; wer ferner einsieht, wie viele Anstalten zu der vollständigen und evidenten Darlegung, die ich jetzt davon geben zu können überzeugt bin, erforderlich gewesen sind, wird es natürlich und nichts weniger als tadelnswert finden, daß ich diese Anstalten wirklich erst gemacht, und daß ich die vollständige Erkenntnis dieser Philosophie, welche ich wirklich für die alleinige zu halten die Keckheit habe, von ganz verschiedenen Seiten her vorzubereiten gesucht habe, ehe ich wagte, sie selbst in ihrer Totalität aufzustellen. Ebensowenig wird unter diesen Bedingungen irgend jemand sich vorstellen können (was man sich hie und da, indem ich vergangenen Winter

Diese „Darstellung meines Systems der Philosophie" wurde veröffentlicht in der Zeitschrift für spekulative Physik, zweiten Bandes zweitem Heft (1801). A. d. O.

dieses System in Vorlesungen vorgetragen, wirklich vorgestellt hat), ich habe mein System der Philosophie selbst geändert; denn das System, welches hier zuerst in seiner ganz eigentümlichen Gestalt erscheint, ist dasselbe, was ich bei den ganz verschiedenen Darstellungen desselben immer vor Augen gehabt, und woran ich mich, für mich selbst, in der Transzendental- sowohl als Naturphilosophie beständig orientiert habe. Niemals habe ich weder mir selbst noch andern verhehlt, sondern vielmehr mit den deutlichsten Äußerungen noch in der Vorrede zu meinem System des Idealismus, an mehreren Stellen dieser Zeitschrift usw. es ausgesprochen, daß ich weder das, was ich Transzendental-, noch das, was ich Naturphilosophie nenne, jedes für sich für das System der Philosophie selbst, oder für mehr als eine einseitige Darstellung desselben halte. Wenn es Leser und Beurteiler gegeben hat, die dies nicht gewahr geworden, oder denen solche Äußerungen kein Wink über meine eigentliche Meinung gewesen sind, so ist dies nicht meine, sondern ihre Schuld, sowie es auch nicht an mir gelegen hat, daß der laute Widerspruch gegen die gewöhnliche Art sich den Idealismus vorzustellen, der schon durch die Naturphilosophie existiert hat, bis jetzt nur von dem scharfsinnigen Eschenmayer bemerkt und selbst von Idealisten toleriert worden ist. — Ich habe das, was ich Natur- und Transzendentalphilosophie nannte, immer als entgegengesetzte Pole des Philosophierens vorgestellt; mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im Indifferenzpunkt, in welchen nur der recht fest und sicher sich stellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengesetzten Richtungen her konstruiert hat. — Den meisten, welchen ein philosophisches System zur Einsicht vorgelegt wird, kann nichts Angenehmeres begegnen, als daß ihnen sogleich ein Wort gegeben wird, durch das sie seinen Geist fesseln und nach Belieben bannen zu können glaubten. Wenn ich nun aber auch sagte: Dieses System hier ist Idealismus, oder Realismus, oder auch ein Drittes aus beiden, so würde ich vielleicht in jedem Fall etwas nicht Unrichtiges behaupten, denn dieses System könnte ja dies alles sein, je nachdem es angesehen würde (was es an sich, abstrahiert von allem besondern „Ansehen“ sei, bliebe dadurch immer noch unausgemacht),

aber doch würde ich dadurch keinen zu der wirklichen Erkenntnis desselben bringen; denn was Idealismus und Realismus, was also auch ein mögliches Drittes aus beiden sei, ist eben das, was noch keineswegs im Reinen ist, sondern erst ausgemacht werden soll; und gar sehr verschiedene Begriffe sind in verschiedenen Köpfen mit jenen Ausdrücken verknüpft. Ich will der folgenden Darstellung nicht vorgreifen, wo dieser Gegenstand schon von selbst zur Sprache kommen wird, sondern vorläufig nur so viel bemerken. Es versteht sich von selbst, daß ich z. B. für das wirkliche ausgeführte System des Idealismus nur das halte, was ich unter diesem Namen aufgestellt habe, denn hielte ich etwas anderes dafür, so würde ich dieses andere aufgestellt haben; ebenso, daß ich dem Idealismus keine andere als gerade diejenige Bedeutung gebe, die ich ihm in jener Darstellung gegeben habe. Nun könnte es aber sehr wohl sein, daß der Idealismus z. B., welchen Fichte zuerst aufgestellt, und welchen er auch jetzt noch behauptet, eine ganz andere Bedeutung hätte, als jener; Fichte z. B. könnte den Idealismus in völlig subjektiver, ich dagegen in objektiver Bedeutung gedacht haben; Fichte könnte sich mit dem Idealismus auf dem Standpunkt der Reflexion halten, ich dagegen hätte mich mit dem Prinzip des Idealismus auf den Standpunkt der Produktion gestellt: um diese Entgegensetzung aufs verständlichste auszudrücken, so müßte der Idealismus in der subjektiven Bedeutung behaupten, das Ich sei Alles, der in der objektiven Bedeutung umgekehrt: Alles sei = Ich, und es existiere nichts als was = Ich sei, welches ohne Zweifel verschiedene Ansichten sind, obgleich man nicht leugnen wird, daß beide idealistisch sind. — Ich sage nicht, daß es sich wirklich so verhalte; ich setze nur den Fall als möglich; gesetzt aber, es verhielte sich so, so würde ja der Leser mit dem Wort Idealismus über den eigentlichen Inhalt eines unter diesem Namen aufgestellten Systems durchaus nichts erfahren, sondern er müßte, wofern er sich dafür interessierte, gleichwohl sich entschließen, es zu studieren und erst zuzusehen, was denn eigentlich unter diesem Namen verstanden oder behauptet werde. Nicht anders als mit dem Idealismus möchte es sich wohl mit dem verhalten, was man bis daher Realismus genannt hat; und fast

kommt es mir vor, als sei die folgende Darstellung Beweis, daß man bis auf den heutigen Tag den Realismus in seiner erhabensten und vollkommensten Gestalt (ich meine im Spinozismus) in allen öffentlich bekannt gewordenen Ansichten durchaus verkannt und mißverstanden habe. Dies alles sage ich nur zu dem Ende, damit erstens der Leser, welcher überhaupt sich über meine Philosophie unterrichten will, vorerst sich entschließe, die folgende Darstellung mit Ruhe und Überlegung, nicht als die Darstellung von etwas ihm bereits Bekanntem, wobei ihn bloß die Form der Darstellung interessieren könnte, sondern als von etwas ihm vorläufig völlig Unbekanntem zu lesen; — nachher mag es jedem freistehen zu versichern, daß er dasselbe längst auch gedacht habe; — und zwar verlange ich, daß man das, was ich Naturphilosophie nenne, auch nur als Naturphilosophie, was ich System des transzendentalen Idealismus nenne, auch nur als System des Idealismus beurteile, was aber mein System der Philosophie sei, aus dem Folgenden allein erfahren wolle; zweitens, daß man meine Darstellungen der Naturphilosophie und des Idealismus, besonders aber die folgende meines Systems der Philosophie bloß aus sich selbst, nicht aber aus andern Darstellungen beurteile, daß man nicht frage, ob sie mit diesen, sondern ob sie mit sich selbst übereinstimmen, und ob sie in sich und ganz abgesondert betrachtet von allem, was außer ihnen existiert, Evidenz haben oder nicht; namentlich daß man vorerst sich entschließe, Fichtes und meine Darstellungen jede für sich zu betrachten, indem es erst durch die weitere Entwicklung sich zeigen kann, ob und wie weit wir beide übereinstimmen, und von jeher übereingestimmt haben. Ich sage vorerst. Denn es ist nach meiner Überzeugung unmöglich, daß wir nicht in der Folge übereinstimmen, obwohl jetzt, gleichfalls nach meiner Überzeugung, dieser Punkt noch nicht herbeigeführt ist. — Glaubt denn aber irgend ein unterrichteter Mensch, daß ein System von dieser Art sich gleichsam im Augenblick entwickle, oder daß es bereits zu seiner vollständigen Entwicklung gelangt sei? Hat man denn Fichten die Zeit gelassen, es bis zu dem Punkt zu führen, bei welchem sich entscheiden muß, daß sein System nicht nur überhaupt Idealismus (denn dies ist nach meiner

Überzeugung alle wahrhaft spekulative Philosophie), sondern daß es gerade dieser Idealismus ist? — Bis jetzt hat Fichte nach meiner Einsicht durchaus nur das Allgemeinste getan; und einigen zur Freude, andern zum Verdruß mag es hier stehen, daß meines Erachtens, was bis daher geschehen ist, eben nur der Anfang ist von dem, was noch geschehen wird, daß also diese ganze Sache noch weit von ihrem „Ende" ist. Wodurch aber ist jene Entwicklung, von der ich spreche, mehr aufgehalten worden, als durch die Zudringlichkeit des unnützen Volks, welches, von aller Ahndung der Spekulation weit entfernt durch seine Natur schon, gleichwohl über diese Dinge in dem blindesten Selbstvertrauen seine Stimme vernehmen läßt, und eh' es nur begriffen hat, wovon die Rede ist, entweder mitspricht oder widerspricht. Wohin soll es endlich kommen, wenn z. B. ein Reinhold, welcher mit der naivsten Offenherzigkeit gesteht, „er habe weder am Anfang noch in der Mitte, noch selbst kurz vor dem Ende (sage Ende) der neuesten philosophischen Revolution gewußt, um was es eigentlich zu tun sei" — welcher aber gleichwohl im Anfang dieser „Revolution" blinder Anhänger Kants gewesen, nachher in einer eignen Theorie die infallible, katholische Philosophie verkündigt, und gegen das Ende sich in den Schoß der Wissenschaftslehre nicht ohne ebenso starke Versicherung seiner tiefsten Überzeugung begeben hatte — wenn ein solcher nach allen diesen Proben seiner philosophischen Imbezillität gleichwohl nicht den Mut verliert, noch einmal, und wie er wohl selbst ahndet, zum letztenmal, das „nunmehrige" Ende der philosophischen Revolution zu prophezeihen[1]? — Wir

[1] Für jeden, der Sinn für Wissenschaft hat, wird das im Texte Gesagte mehr als hinlänglich sein, unser Urteil über Herrn Reinhold zu motivieren, und um so weniger scheuen wir uns, es auszusprechen, da wir innerlich niemals die geringste Achtung für ihn als spekulativen Kopf gehabt haben, der er nie gewesen ist, und worauf er auch, indirekt wenigstens, selbst alle Ansprüche aufgibt. Er verdammt sich selbst zum Lernen, und geht, auch sogar bei der Absurdität noch, in die Schule, und hierin hat er wirklich das Rechte getroffen. Er hat in der Philosophie nie einen andern als historischen Geist gehabt; seine Theorie des Vorstellungsvermögens beruht auf dem Fundament der als notorisch wahr vorausgesetzten Kanti-

wenden uns von diesen Anblicken ab, und erinnern vorläufig nur dieses: alle weiteren Erklärungen über das Verhältnis unseres Systems zu allen andern, vorzüglich aber zum Spinozismus und Idealismus, sind in der folgenden Darstellung selbst zu suchen, welche, wie ich hoffe, auch allen den Mißverständnissen ein Ende machen soll, denen besonders die Naturphilosophie ausgesetzt

---

schen Philosophie, in Ansehung welcher, da sie selbst nur ein Faktum war, natürlich auch keine andere als eine faktische Deduktion übrig blieb; seit dieser ersten und einzigen Äußerung eigner philosophischer Tätigkeit hat er bei Erscheinung jeder neuen Philosophie kein angelegentlicheres Geschäft gehabt, als, alle früheren Philosophen, Spiritualisten, Materialisten, Theisten, und wie sie weiter heißen mögen, immer aufs neue durch die Musterung gehen zu lassen, und immer glücklich gefunden, woran es ihnen allen gefehlt, niemals aber, woran es ihm selbst fehle, und wie unnütz er sich bestrebte, das edle alte Korn mit seinem Stroh auszudreschen, eine Verblendung, die nur von derjenigen übertroffen wird, mit der er glaubte, durch die Sätze vom Stoff und der Form, dem Vorstellenden und dem Vorgestellten, die großen Probleme der Philosophie aufgelöst zu haben. In solcher tiefen Unwissenheit über den eigentlichen Kern aller Spekulation, worin er fortwährend gelebt hat, schien ihm natürlich für sein Urteil nichts zu hoch, und wenn dieser schwache Kopf sich an Spinoza wagt, an Plato und die andern ehrwürdigen Gestalten, ist es zu verwundern, daß er unter andern auch Fichte zu übersehen glaubt, ebenso leicht, als er vor kurzem ihn zu verstehen und von der Wahrheit seiner Philosophie sich innigst überzeugt zu haben glaubte. — Absichtliche Verdrehungen fremder Behauptungen und Philosopheme kann sich eine Redlichkeit nicht erlauben, die so offenherzige Bekenntnisse tut als die oben angeführten; sonst könnte man dahin die Entstellungen rechnen, welche einige meiner Sätze in einer gewissen Rezension meines Systems des transzendentalen Idealismus erlitten haben. Ich werde gewiß meine Zeit nicht damit verlieren, sondern erlaube Hrn. Reinhold vielmehr hiermit förmlich, mich in Rezensionen, Journalen usw. behaupten zu lassen, was ihm gut dünkt; übrigens aber sich meiner Ideen und meiner Methode als eines „hevristischen" Prinzips zu bedienen (welches von gutem Nutzen sein soll), und sogar den Idealismus, wenn es not tut, auch mit aus ihm selbst genommenen, nur vorsert gehörig absurd gemachten, Ideen zu widerlegen, alles zur Ehre der Wahrheit und Beendigung der philosophischen Revolution. — Was werden aber manche dazu sagen, daß diese Reinholdigkeit sogar bis zu förmlichen Denunziationen, Angriffen von der moralischen und religiösen Seite, sich erstreckt, wie in einem der neuesten Stücke des deutschen Merkurs geschieht? gewiß wird man auch hierin nur den oben geschilderten Geistescharakter erblicken, und nicht etwa das goldene Wort der Xenien hier anwenden wollen:

„Auf das empfindsame Volk hielt ich nie etwas; es werden —
Kommt die Gelegenheit nur, schlechte Gesellen daraus."

gewesen ist, und denen ich, wie ich bereits in einer Abhandlung des vorhergehenden Hefts bemerkte, lieber durch die Ausführung des Systems selbst (denn daß ein „erster Entwurf" kein vollendetes System enthalten könne, sollte sich doch von selbst verstanden haben) als durch eine vorläufige allgemeine Erörterung abzuhelfen, schon seit mehreren Jahren gedacht habe. Ich werde daher auch weiter auf keine Beurteilung die geringste Rücksicht nehmen, welche sich mit mir nicht über die ersten, hier zuerst ausgesprochenen Grundsätze einläßt, und entweder diese angreift oder die notwendige Folge einzelner Behauptungen aus ihnen ableugnet. — Über die Methode, welche ich bei der Konstruktion dieses Systems angewendet habe, wird sich am Ende der ganzen Darstellung bestimmter als am Anfang derselben sprechen lassen. Die Weise der Darstellung betreffend, so habe ich mir hierin Spinoza zum Muster genommen, nicht nur, weil ich denjenigen, welchem ich, dem Inhalt und der Sache nach, durch dieses System am meisten mich anzunähern glaube, auch in Ansehung der Form zum Vorbild zu wählen den meisten Grund hatte, sondern auch weil diese Form zugleich die größte Kürze der Darstellung verstattet und die Evidenz der Beweise am bestimmtesten beurteilen läßt. — Ich habe mich überdies sehr häufig der allgemeinen Bezeichnung durch Formeln bedient, wie sie bereits von Herrn Eschenmayer in seinen naturphilosophischen Abhandlungen und dem Aufsatz: „Deduktion des lebenden Organismus" (in Röschlaubs Magazin usw.) angewendet worden ist; Schriften, welche ich von allen meinen Lesern gelesen wünschte, teils ihres eigentümlichen Interesses wegen, teils, damit sie desto gewisser instand gesetzt werden, die Vergleichung meines naturphilosophischen Systems mit derjenigen Behandlung der Naturphilosophie anzustellen, welche aus dem Idealismus, der auf dem bloßen Standpunkt der Reflexion steht, freilich ganz notwendig hervorgeht. Denn es ist, um das absolute Identitätssystem, welches ich hiermit aufstelle, und welches sich vom Standpunkt der Reflexion völlig entfernt, weil diese nur von Gegensätzen ausgeht und auf Gegensätzen beruht, in seinem Innern zu fassen, äußerst nützlich, das Reflexionssystem, welchem jenes entgegengesetzt ist, genau kennen zu lernen. — Überhaupt habe ich mit diesem System ein doppeltes

Verhältnis: zu den Philosophen voriger und jetziger Zeit; hierüber habe ich mich zum Teil bereits in dieser Vorerinnerung erklärt, vollständiger wird es in der Darstellung selbst geschehen, und nur zum Überfluß bemerke ich noch, daß ich unter Philosophen einzig diejenigen verstehe, welche Grundsätze und Methode haben, welche nicht bloß anderer Gedanken wiederholen, oder auch wohl aus fremdem Allerlei ein eignes Ragout brauen; zu den empirischen Physikern, von welchen man zuvor wissen kann, wie sie es mit der Naturphilosophie halten werden. Sie werden dem bei weitem größten Teil nach eine Zeitlang noch gegen den Stachel zu lecken suchen, hernach die Ausdrücke, auch wohl die Konstruktionen der Naturphilosophie allmählich als probable Erklärungen aufnehmen oder unter der Form von Experimenten an den Tag bringen, endlich sogar die gesamte dynamische Physik als eine nicht unebne Hypothese in ihren Lehrbüchern verewigen.

So viel mag zur Vorerinnerung genug sein. Von jetzt an spreche nur die Sache selbst.

---

§ 1. Erklärung. Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.

Diesen Sprachgebrauch zu rechtfertigen ist hier nicht der Ort, da es bloß darum zu tun ist, überhaupt die Idee zu erwecken, die ich mit diesem Worte verbinden werde. — Nur also, wie man überhaupt dazu gelange, die Vernunft so zu denken, muß hier kurz angezeigt werden. Man gelangt dazu durch die Reflexion auf das, was sich in der Philosophie zwischen Subjektives und Objektives stellt, und was offenbar ein gegen beide indifferent sich Verhaltendes sein muß. Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuten; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abstrahiert werden. Dem, welcher diese Abstraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf etwas Subjektives zu sein, wie sie

von den meisten vorgestellt wird, ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abstrahiert ist; sie wird also durch jene Abstraktion zu dem wahren An-sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt.

Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntnis ist eine Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Es ist die Natur der Philosophie alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft[1] in das Denken einmischt, völlig aufzuheben, und mit Einem Wort in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, insofern sie Gegenstände für die bloß an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind.

§ 2. Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles. Wird die Vernunft so gedacht, wie wir es § 1 gefordert haben, so wird man auch unmittelbar inne, daß außer ihr nichts sein könne. Denn man setze, es sei etwas außer ihr, so ist es entweder für sie selbst außer ihr; sie ist also das Subjektive, welches wider die Voraussetzung ist; oder es ist nicht für sie selbst außer ihr, so verhält sie sich zu jenem Außer-ihr wie Objektives zu Objektivem, sie ist also objektiv, allein dies ist abermals gegen die Voraussetzung (§ 1).

Es ist also nichts außer ihr, und alles in ihr.

Anmerkung. Es gibt keine Philosophie, als vom Standpunkt des Absoluten, darüber wird bei dieser ganzen Darstellung gar kein Zweifel statuiert: die Vernunft ist das Absolute, sobald sie gedacht wird, wie wir es (§ 1) bestimmt haben; der gegenwärtige Satz gilt mithin bloß unter dieser Voraussetzung.

Erläuterung. Alle Einwendungen gegen denselben könnten

[1] Denn Einbildungskraft bezieht sich auf die Vernunft, wie Phantasie auf den Verstand. Jene produktiv, diese reproduktiv. (Von hier an folgen wieder Zusätze aus einem Handexemplar des Verfassers. A. d. O.)

nur daher rühren, daß man die Dinge nicht so, wie sie in der Vernunft sind, sondern so, wie sie erscheinen, zu sehen gewohnt ist. Wir halten uns daher mit ihrer Widerlegung nicht auf, da in dem Folgenden gezeigt werden muß, wie alles, was ist, der Vernunft dem Wesen nach gleich und mit ihr Eines ist. Überhaupt würde der aufgestellte Satz gar keines Beweises oder einer Erläuterung bedürfen, sondern vielmehr für ein Axiom gelten, wenn nicht so vielen ganz unbewußt wäre, daß es überhaupt nur insofern etwas außer der Vernunft geben könnte, als sie es selbst außer sich setzte, dies tut aber die Vernunft niemals, sondern nur der falsche Vernunftgebrauch, welcher mit dem Unvermögen verknüpft ist, die oben geforderte Abstraktion zu machen und das Subjektive [Absondernde, Individuelle] in sich selbst zu vergessen.

§ 3. Die Vernunft ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich. Denn wäre nicht jenes, so müßte es von dem Sein der Vernunft noch einen andern Grund geben als sie selbst; denn sie selbst enthält nur den Grund, daß sie selbst ist, nicht aber, daß eine andere Vernunft sei; die Vernunft wäre also nicht absolut, welches gegen die Voraussetzung ist. Die Vernunft ist also Eine im absoluten Sinne. Man setze aber das Gegenteil vom zweiten, daß nämlich die Vernunft nicht sich selbst gleich sei, so müßte das, wodurch sie sich nicht gleich ist, doch, da außer ihr (praeter ipsam) nichts ist (§ 2), wieder in ihr gesetzt sein, also das Wesen der Vernunft ausdrücken, und da ferner alles nur vermöge dessen, wodurch es das Wesen der Vernunft ausdrückt, an sich ist (§ 1), so würde auch jenes, an sich betrachtet, oder in bezug auf die Vernunft selbst, ihr wieder gleich, mit ihr Eines sein. Die Vernunft ist also Eine (nicht nur ad extra, sondern auch ad intra, oder) in sich selbst, d. h. sie ist sich selbst schlechthin gleich.

§ 4. Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist (§ 2), für alles Sein (insofern es in der Vernunft begriffen ist) ist das Gesetz der Identität, welches in bezug auf alles Sein durch A = A ausgedrückt wird. — Der Beweis folgt aus § 3 und den vorangehenden unmittelbar.

Zusatz 1. Durch alle andern Gesetze, wenn es deren gibt, wird daher nichts bestimmt, so wie es in der Vernunft oder an sich ist, sondern nur so, wie es für die Reflexion oder in der Erscheinung ist.

Zusatz 2. Der Satz A = A ist die einzige Wahrheit, welche an sich, mithin ohne alle Beziehung auf Zeit gesetzt ist. Ich nenne eine solche Wahrheit ewig, nicht im empirischen, sondern im absoluten Sinne.

§ 5. Erklärung. Das A der ersten Stelle nenne ich indes, um es zu unterscheiden, das Subjekt, das der zweiten das Prädikat.

§ 6. Der Satz A = A allgemein gedacht, sagt weder, daß A überhaupt, noch daß es als Subjekt, oder als Prädikat **sei.** Sondern das einzige Sein, was durch diesen Satz gesetzt wird, ist das der **Identität selbst,** welche daher von dem A als Subjekt und von dem A als Prädikat völlig unabhängig gesetzt wird. Der Beweis für die erste Behauptung ist in der Wissenschaftslehre § 1 geführt, der zweite Teil des Satzes folgt aus dem ersten von selbst, und ist in ihm schon enthalten. Denn da von dem Sein des A selbst überhaupt, und inwiefern es Subjekt und Prädikat ist, abstrahiert ist, so bleibt als das Einzige, wovon nicht abstrahiert werden kann, was also durch jenen Satz eigentlich gesetzt ist, die absolute Identität selbst.[1]

§ 7. Die einzige unbedingte Erkenntnis ist die der absoluten Identität. Denn der Satz A = A ist (§ 4, Zusatz 2), weil er allein das Wesen der Vernunft ausdrückt (§ 3), auch der einzige unbedingt gewisse, aber unmittelbar durch diesen Satz ist auch die absolute Identität gesetzt (§ 6). Also ist usw.

Anmerkung. Bloß die Unbedingtheit dieser Erkenntnis zu beweisen, wurde die vorhergehende Reihe von Sätzen voraus-

[1] Der Satz A = A bedarf keiner Demonstration. Er ist Grund aller Demonstration. Das, was durch ihn gesetzt ist, ist nur dieses unbedingte Gesetztsein selbst. Woran nun dieses unbedingte Gesetztsein sich äußere, ist für dasselbe völlig gleichgültig. — Dieses A an der Stelle des Subjekts und dieses andere an der Stelle des Prädikats ist nicht das, was eigentlich gesetzt wird, sondern das, was gesetzt wird, ist nur die Identität zwischen beiden.

geschickt. Denn diese Erkenntnis selbst wird eigentlich nicht bewiesen, eben weil sie unbedingt ist.

§ 8. Die absolute Identität ist schlechthin, und so gewiß, als der Satz A = A ist. Beweis. Denn sie ist unmittelbar mit diesem Satze gesetzt (§ 6).

Zusatz 1. Die absolute Identität kann nicht gedacht werden als durch den Satz A = A, aber sie wird durch diesen Satz als seiend gesetzt. Sie ist also dadurch, daß sie gedacht wird, und es gehört zum Wesen der absoluten Identität, zu sein.

Zusatz 2. Das Sein der absoluten Identität ist eine ewige Wahrheit, denn die Wahrheit ihres Seins ist der Wahrheit des Satzes A = A gleich. Nun ist aber (§ 4, Zusatz 2) usw.

§ 9. Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität. Der Satz A = A ist Gesetz des Seins der Vernunft (§ 4). Nun ist aber unmittelbar durch diesen Satz auch die absolute Identität als seiend gesetzt (§ 6), und da das Sein der absoluten Identität mit ihrem Wesen Eins ist (§ 8, Zusatz 1), so ist also die Vernunft (§ 1) nicht nur dem Sein, sondern auch dem Wesen nach Eins mit der absoluten Identität selbst.

Zusatz. Das Sein der Vernunft (in dem § 1 bestimmten Sinne) ist daher ebenso unbedingt als das der absoluten Identität, oder: das **Sein** gehört ebenso zum Wesen der Vernunft als zu dem der absoluten Identität. Der Beweis folgt unmittelbar aus dem Vorhergehenden.

§ 10. Die absolute Identität ist schlechthin unendlich. — Denn wäre sie endlich, so läge der Grund ihrer Endlichkeit entweder in ihr selbst, d. h. sie wäre Ursache von einer Bestimmung in sich, also Bewirkendes und Bewirktes zugleich, mithin nicht absolute Identität; oder nicht in ihr selbst, also außer ihr. Aber außer ihr ist nichts. Denn wäre etwas außer ihr, wodurch sie begrenzt werden könnte, so müßte sie sich zu diesem Außer-ihr wie Objektives zu Objektivem verhalten. Dies ist aber absurd (§ 1). Sie ist also unendlich, so gewiß als sie ist, d. h. sie ist schlechthin unendlich.

§ 11. Die absolute Identität kann als Identität nie aufgehoben werden. Denn es gehört zu ihrem Wesen zu sein; sie ist aber nur insofern sie absolute Identität ist (§ 6. 8, Zusatz 1). Sie kann also als solche nie aufgehoben werden, denn sonst müßte das Sein aufhören zu ihrem Wesen zu gehören, d. h. es würde etwas Widersprechendes gesetzt. Also usw.

§ 12. Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst. Denn sie ist unendlich, und sie kann als absolute Identität nie aufgehoben werden (§ 10. 11), also muß alles, was ist, die absolute Identität selbst sein.

Zusatz 1. Alles, was ist, ist an sich Eines. Dieser Satz ist die bloße Inversion des vorhergehenden, und folgt daher unmittelbar aus demselben.

Zusatz 2. Die absolute Identität ist das Einzige, was schlechthin, oder an sich ist, also ist alles nur insofern an sich, als es die absolute Identität selbst ist, und insofern es nicht die absolute Identität selbst ist, ist es überhaupt nicht an sich.

§ 13. Nichts ist dem Sein an sich nach entstanden. Denn alles, was an sich ist, ist die absolute Identität selbst (§ 12). Diese aber ist nicht entstanden, sondern ist schlechthin, also ohne alle Beziehung auf Zeit und außer aller Zeit gesetzt, denn ihr Sein ist eine ewige Wahrheit (§ 8, Zusatz 2), mithin ist auch alles dem Sein an sich nach absolut ewig.

§ 14. Nichts ist an sich betrachtet endlich. Der Beweis wird aus § 10 auf dieselbe Art geführt, wie der des vorhergehenden Satzes.

Zusatz. Hieraus folgt, daß vom Standpunkt der Vernunft aus (§ 1) keine Endlichkeit sei, und daß die Dinge als endlich betrachten, so viel ist, als die Dinge nicht betrachten, wie sie an sich sind. — Ebenso, daß die Dinge als verschieden oder als mannigfaltig betrachten so viel heiße, als sie nicht an sich oder vom Standpunkt der Vernunft aus betrachten.

Erläuterung. Der Grundirrtum aller Philosophie ist die

Voraussetzung, die absolute Identität sei wirklich aus sich herausgetreten, und das Bestreben, dieses Heraustreten, auf welche Art es geschehe, begreiflich zu machen. Die absolute Identität hat eben nie aufgehört es zu sein, und alles, was ist, ist an sich betrachtet — auch nicht die Erscheinung der absoluten Identität, sondern sie selbst, und da es ferner die Natur der Philosophie ist, die Dinge zu betrachten, wie sie an sich (§ 1), d. h. (§ 14. 12) insofern sie unendlich und die absolute Identität selbst sind, so besteht also die wahre Philosophie in dem Beweis, daß die absolute Identität (das Unendliche) nicht aus sich selbst herausgetreten, und alles, was ist, insofern es ist, die Unendlichkeit selbst sei, ein Satz, welchen von allen bisherigen Philosophen nur Spinoza erkannt hat, obgleich er den Beweis dafür nicht vollständig geführt, noch auch ihn so deutlich ausgesprochen hat, daß er nicht hierüber fast allgemein mißverstanden worden wäre.

§ 15. Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes A = A, oder diese Form ist unmittelbar durch ihr Sein gesetzt. Denn sie ist nur unbedingt und kann nicht auf bedingte Art sein, das unbedingte Sein kann aber nur unter der Form jenes Satzes gesetzt werden (§ 8). Also ist unmittelbar mit dem Sein der absoluten Identität auch jene Form gesetzt, und es ist hier kein Übergang, kein Vor und Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit des Seins und der Form selbst.

Zusatz 1. Was zugleich mit der Form des Satzes A = A gesetzt ist, ist auch unmittelbar mit dem Sein der absoluten Identität selbst gesetzt[1], es gehört aber nicht zu ihrem Wesen, sondern nur zu der Form oder Art ihres Seins. Der Beweis für den ersten Teil des Satzes folgt unmittelbar aus dem Vorhergehenden. Der zweite Teil des Satzes wird so bewiesen. Die Form des Satzes A = A ist bestimmt durch A als Subjekt und A als Prädikat. Aber die absolute Identität ist in demselben unabhängig von dem A als Subjekt und dem A als Prädikat gesetzt (§ 6). Also gehört auch, was zugleich mit der Form dieses Satzes gesetzt ist, nicht zur

[1] Was aus derselben abzuleiten, ist also gleich ewig mit der absoluten Identität.

absoluten Identität selbst, sondern nur zu der Art oder Form ihres Seins.

Zusatz 2. Was bloß zu der Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber zu ihr selbst gehört, ist nicht an sich gesetzt. Denn an sich gesetzt ist nur die absolute Identität selbst ihrem Wesen nach. Also usw.

§ 16. Zwischen dem A, welches in dem Satz A = A als Subjekt, und dem, welches als Prädikat gesetzt ist (§ 5), ist kein Gegensatz an sich möglich. Denn insofern beide Subjekt und Prädikat sind, gehören sie nicht zum Wesen, sondern nur zum Sein der absoluten Identität, insofern sie aber zu dem Wesen der absoluten Identität selbst gehören [oder die absolute Identität selbst sind], können sie nicht verschieden gedacht werden. Es ist also zwischen beiden kein Gegensatz an sich.

Zusatz 1. Es ist ein und dasselbe ganze A an der Stelle des Subjekts und an der des Prädikats gesetzt.

Zusatz 2. Die absolute Identität ist nur unter der Form einer Identität der Identität. Denn die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes A = A (§ 15), und diese Form ist mit ihrem Sein zugleich gesetzt. In dem Satz A = A aber wird dasselbe sich selbst gleich, d. h. es wird eine Identität der Identität gesetzt. Die absolute Identität ist also nur als die Identität einer Identität, und dies ist die vom Sein selbst unzertrennliche Form ihres Seins.

§ 17. Es gibt eine ursprüngliche Erkenntnis der absoluten Identität, und diese ist unmittelbar mit dem Satz A = A gesetzt. Denn es gibt eine Erkenntnis derselben überhaupt (§ 7). Nun ist nichts außer der absoluten Identität, also ist diese Erkenntnis in der absoluten Identität selbst. Aber diese Erkenntnis folgt nicht unmittelbar aus ihrem Wesen, denn aus demselben folgt nur, daß sie ist, sie muß also unmittelbar aus ihrem Sein folgen, mithin zur Form ihres Seins gehören (§ 15, Zusatz 1). Aber die Form ihres Seins ist so ursprünglich als ihr Sein selbst, und ebenso ursprünglich ist alles, was mit dieser Form gesetzt ist (das.). Also ist eine ursprüngliche Erkenntnis

der absoluten Identität, und da diese zur Form ihres Seins gehört, so ist sie unmittelbar mit dem Satz A = A schon gesetzt [d. h. ein Attribut der absoluten Identität selbst].

§ 18. Alles, was ist, ist dem Wesen nach, insofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst, der Form des Seins nach aber ein Erkennen der absoluten Identität. Der erste Teil des Satzes folgt aus dem § 12, der zweite aus § 17. Denn wenn die Erkenntnis der absoluten Identität unmittelbar zur Form ihres Seins gehört, diese Form aber vom Sein unzertrennlich ist, so ist alles, was ist, der Form des Seins nach, eine Erkenntnis der absoluten Identität.

Zusatz 1. Die ursprüngliche Erkenntnis der absoluten Identität ist also zugleich ihr Sein der Form nach[1], und umgekehrt jedes Sein der Form nach auch ein Erkennen — (nicht ein Erkanntwerden) — der absoluten Identität.

Zusatz 2. Es gibt kein ursprünglich [vom Erkennenden getrenntes] Erkanntes, sondern das Erkennen ist das ursprüngliche Sein selbst, seiner Form nach betrachtet.

§ 19. Die absolute Identität ist nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst. Denn ihr Erkennen ist so ursprünglich als die Form ihres Seins (§ 18), ja die Form ihres Seins selbst (das. Zusatz 1). Diese aber ist die einer Identität der Identität (§ 16, Zus. 2). Nun ist keine Identität außer ihr, also ist auch ihr Erkennen nur ein Erkennen ihrer Identität mit sich selbst, und da sie nur unter der Form des Erkennens ist, so ist sie nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst.

Zusatz. Das Gesamte, was ist, ist an sich, oder seinem Wesen nach die absolute Identität selbst, der Form seines Seins nach das Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität. — Folgt unmittelbar.

§ 20. Das Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität ist unendlich.

Denn es ist die Form ihres Seins [des Seins der absoluten

[1] Nur in ihr selbst unendlich, also vom Sein nicht zu unterscheiden.

Identität]. Ihr Sein aber ist unendlich (§ 10). Also ist auch dieses Erkennen ein unendliches [also ununterscheidbar].

§ 21. Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen. Dieser Satz ist durch sich selbst klar.

§ 22. Es ist dieselbe und gleich absolute Identität, welche der Form des Seins, obschon nicht dem Wesen nach, als Subjekt und als Objekt gesetzt ist. Denn die Form des Seins der absoluten Identität ist gleich der Form des Satzes A = A. In demselben aber ist ein und dasselbe ganze A an der Stelle des Subjekts und des Prädikats gesetzt (§ 16, Zusatz 1). Es ist also eine und dieselbe Identität, welche der Form ihres Seins nach als Subjekt und als Objekt gesetzt wird. Da sie ferner nur der Form ihres Seins nach als Subjekt und Objekt [auf eine unterscheidbare Weise] gesetzt ist, so ist sie nicht an sich, d. h. ihrem Wesen nach, so gesetzt[1].

Zusatz. Es findet zwischen Subjekt und Objekt kein Gegensatz an sich [in bezug auf die absolute Identität] statt.

§ 23. Zwischen Subjekt und Objekt ist [überhaupt] keine andere als quantitative Differenz möglich[2]. Denn 1. ist keine qualitative Differenz beider denkbar. — Beweis. Die absolute Identität ist, unabhängig von A als Subjekt und Objekt (§ 6), und sie ist in beiden gleich unbedingt. Da es nun dieselbe gleich absolute Identität ist, welche als Subjekt und Objekt gesetzt ist, so ist keine qualitative Differenz. Es bleibt sonach 2., da keine Unterscheidung beider in Ansehung des Seins selbst (denn sie ist als Subjekt und Objekt gleich unbedingt und also auch dem Wesen nach dieselbe) möglich ist, nur eine quantitative Differenz, d. h. eine solche, welche in Ansehung der Größe des Seins stattfindet, übrig, so nämlich, daß zwar das Eine und gleich Identische, aber mit einem Übergewicht der Subjektivität [des Erkennens] oder Objektivität [Seins] gesetzt werde.

[1] Wenn diese Form nicht ein Erkennen, so ist sie überhaupt nicht qua Form unterscheidbar.

[2] Ob diese wirklich, ist hier ganz unentschieden.

Erläuterung. Wir bitten den Leser uns in diesen Demonstrationen indessen wenigstens mit dem Zutrauen zu folgen, daß sie vollkommen verständlich sein werden, sobald man die bisher besonders über die gangbaren Begriffe subjektiv und objektiv gefaßten Begriffe ganz vergißt, und bei jedem Satz genau eben das denkt, was wir gedacht wissen wollen, eine Erinnerung, die wir hiermit ein für allemal machen. So viel wenigstens ist vorerst jedem klar, daß wir keinen Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt (denn was an die Stelle des ersteren und des letzteren gesetzt ist, ist ja dasselbe Identische; Subjekt und Objekt sind also dem Wesen nach Eins), sondern nur etwa einen Unterschied der Subjektivität und Objektivität selbst zugeben, welche, da sie zur Form des Seins der absoluten Identität, mithin zur Form alles Seins gehören, vielleicht nicht auf gleiche Weise, sondern so beisammen sind, daß sie wechselseitig als überwiegend gesetzt werden können, welches alles wir aber hier noch nicht behaupten, sondern nur als einen möglichen Gedanken aufstellen. Wir bemerken zu größerer Deutlichkeit noch Folgendes. Da es in dem Satze $A = A$ ein und dasselbe A ist, was an die Stelle des Prädikats und an die des Subjekts gesetzt wird, so ist ohne Zweifel durchaus keine Differenz, vielmehr absolute Indifferenz beider gesetzt, und Differenz, mithin Unterscheidung beider, könnte nur dadurch möglich werden, daß entweder überwiegende Subjektivität oder überwiegende Objektivität gesetzt würde, wodurch dann das $A = A$ in ein $A = B$ (B als Bezeichnung der Objektivität gesetzt) überginge; es möchte nun sein, daß diese oder ihr Gegenteil das Überwiegende sei, denn in beiden Fällen tritt die Differenz ein[1]. Wenn wir dieses Übergewicht der Subjektivität oder Objektivität durch Potenzen des subjektiven Faktors ausdrücken, so folgt, daß $A = B$ gesetzt auch schon eine positive oder negative Potenz des A gedacht werde, und daß $A^{\circ} = B$ soviel als $A = A$ $[= 1]$ selbst, d. h. Ausdruck der absoluten Indifferenz sein müsse. Anders als auf diese Weise ist schlechthin keine Differenz zu begreifen.

§ 24. Die Form der Subjekt-Objektivität ist nicht

[1] Mit der quantitativen Differenz tritt auch Quantität überhaupt ein.

actu, wenn nicht eine quantitative Differenz beider gesetzt ist.

Beweis. Denn sie ist nicht actu, wenn nicht Subjekt- und Objektivität als solche gesetzt sind. Nun können aber beide nicht als solche gesetzt sein, sie seien denn mit quantitativer Differenz gesetzt (§ 23) [denn nur dadurch sind sie unterscheidbar]. Also ist die Form der Subjekt-Objektivität nicht actu oder wirklich gesetzt, wenn nicht quantitative Differenz beider gesetzt ist.

§ 25. In bezug auf die absolute Identität ist **keine** quantitative Differenz denkbar.

Denn jene ist gleich (§ 9) der absoluten Indifferenz des Subjektiven und Objektiven (§ 1), es ist also in ihr weder das eine noch das andere zu unterscheiden.

Zusatz. Die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Identität möglich.

Dieser Satz ist die bloße Inversion des vorhergehenden, und gewiß, wenn auch außerhalb der absoluten Identität nichts ist.

§ 26. Die absolute Identität ist absolute Totalität. — Denn sie ist alles, was ist, selbst, oder: sie kann von allem, was ist, nicht getrennt gedacht werden (§ 12). Sie ist also nur als alles, d. h. sie ist absolute Totalität.

Erklärung. Universum nenne ich die absolute Totalität.

Zusatz. Die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Totalität möglich. Dieser Satz folgt unmittelbar aus § 26 und 25, Zusatz 1.

§ 27. Erklärung. Was außerhalb der Totalität ist, nenne ich in dieser Rücksicht ein **einzelnes** Sein oder Ding.

§ 28. Es gibt kein einzelnes Sein oder einzelnes Ding an sich. Denn das einzige An-sich ist die absolute Identität (§ 8). Diese aber ist nur als Totalität (§ 26) [also nur die Totalität ist das An-sich].

Anmerkung. Es ist auch nichts an sich außerhalb der

Totalität, und wenn etwas außerhalb der Totalität erblickt wird, so geschieht es nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die Reflexion ausgeübt wird, aber an sich gar nicht stattfindet, da alles, was ist, Eines (§ 12, Zusatz 1), und in der Totalität die absolute Identität selbst ist (§ 26).

§ 29. Die quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität ist nur in Ansehung des einzelnen Seins, nicht aber an sich, oder in Ansehung der absoluten Totalität denkbar. — Der erste Teil des Satzes folgt unmittelbar aus § 27 und 26, Zusatz, der zweite aus 25 und 26.

§ 30. Wenn die quantitative Differenz in Ansehung des einzelnen Dings wirklich stattfindet, so ist die absolute Identität, insofern sie ist, als die quantitative Indifferenz der Subjektivität und Objektivität vorzustellen. Der Beweis folgt unmittelbar daraus, daß die absolute Identität die absolute Totalität ist (§ 26).[1]

---

[1] Ich will die Deduktion, daß die absolute Identität notwendig Totalität ist, noch bestimmter führen. Sie beruht auf folgenden Sätzen:

1) der Satz A = A sagt ein Sein aus, das der absoluten Identität; dieses Sein aber ist unzertrennt von der Form. Hier ist also Einheit des Seins und der Form, und diese Einheit die höchste Existenz.

2) Das Sein, welches unmittelbar aus dem Wesen der absoluten Identität folgt, kann nur sein unter der Form A = A oder der Form der Subjekt-Objektivität. Diese Form selbst aber ist nicht, wenn nicht Subjektivität und Objektivität mit quantitativer Differenz gesetzt werden. Denn werden beide als gleich unendlich gesetzt, so ist, weil auch kein qualitativer Gegensatz, gar keine Unterscheidbarkeit; die Form ist qua Form vertilgt; das, was das eine und andere mit gleicher Unendlichkeit, fällt zusammen mit dem, was weder das eine noch das andere.

3) Dasselbe gilt auch von der höheren Form der Existenz, welche auf der absoluten Indifferenz des Erkennens und Seins beruht. Das Absolute kann nur unter dieser Form als existierend gesetzt werden. Ist aber wirkliche Indifferenz, so ist keine Unterscheidbarkeit, und diese Form ist nicht als solche gesetzt.

4) Das Absolute existiert also nicht actualiter, wenn nicht eine Differenz sowohl in Ansehung jener höheren Form — Idealen und Realen — als der Subjektivität und Objektivität gesetzt wird.

5) Aber diese Differenz kann nicht in Ansehung des Absoluten selbst

Erläuterung. Unsere Behauptung ist also, aufs deutlichste ausgedrückt, die, daß, könnten wir alles, was ist, in der Totalität erblicken, wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität [von Realem und Idealem], also nichts als die reine Identität, in welcher nichts unterscheidbar ist, gewahr würden, so sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Übergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag, daß also doch auch jene quantitative Differenz keineswegs an sich, sondern nur in der Erscheinung gesetzt ist. Denn da die absolute Identität, — das was schlechthin und in allem ist, durch den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität gar nicht affiziert wird (§ 6), so kann auch die quantitative Differenz jener beiden nicht in bezug auf die absolute Identität oder an sich stattfinden, und die Dinge oder Erscheinungen, welche uns als verschieden erscheinen, sind nicht wahrhaft verschieden, sondern realiter Eins, so, daß zwar keines für sich, aber alle in der Totalität, in welcher die entgegengesetzten Potenzen ursprüng-

---

gesetzt sein, denn das Absolute ist unveränderlich bestimmt als totale Indifferenz des Erkennens und des Seins sowohl als der Subjektivität und der Objektivität. Differenz kann also nur gesetzt sein in Ansehung dessen, was von dem Absoluten abgesondert wird, und insofern es abgesondert wird. Dieses ist das Einzelne. Unmittelbar mit dem Einzelnen aber wird zugleich auch das Ganze gesetzt. Das Absolute ist also als Absolutes nur dadurch gesetzt, daß es im einzelnen zwar mit quantitativer Differenz, im ganzen aber mit Indifferenz gesetzt wird. Diese Differenz im einzelnen aber und Indifferenz im ganzen ist eben Totalität. Also ist das Absolute nur unter der Form der Totalität, und dieser Satz „quantitative Differenz im einzelnen und Indifferenz im ganzen" eben das, was Identität des Endlichen und Unendlichen.

Erklärung von quantitativer Differenz. — Eine Differenz, die nicht dem Wesen nach gesetzt ist (eine solche statuieren wir überhaupt nicht), eine Differenz also, welche bloß auf der Verschiedenheit der Form beruht, und die man deswegen auch differentia formalis nennen kann. Beispiel, die reine Idee des Dreiecks. In demselben ist weder ein gleichschenkliges noch ein ungleich schenkliges, noch gleichseitiges noch ungleichseitiges. Jede dieser Formen ist eine quantitative Differenz der Idee des Dreiecks. Nun kann aber eben die Idee des Dreiecks nur in der Totalität dieser Formen existieren, so daß es zwar immer im einzelnen mit Differenz, im ganzen aber mit Indifferenz gesetzt ist. — Quantitative Differenz wird überhaupt nur gesetzt durch den Absonderungsakt und in Ansehung desselben.

lich sich gegeneinander aufheben, die reine ungetrübte Identität selbst darstellen. Diese Identität aber ist nicht das Produzierte, sondern das Ursprüngliche, und sie wird nur produziert, weil sie ist. Sie ist also schon in allem, was ist. Die Kraft, die sich in der Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe mit der, welche sich in der geistigen Welt darstellt, nur daß sie dort mit dem Übergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen, zu kämpfen hat, aber auch dieser Gegensatz, welcher nicht ein Gegensatz dem Wesen, sondern der bloßen Potenz nach ist, erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich außer der Indifferenz befindet und die absolute Identität nicht selbst als das ursprüngliche erblickt[1]. Sie erscheint nur dem, welcher sich selbst von der Totalität abgesondert hat, und inwiefern er sich absondert, als ein Produziertes; dem, welcher nicht aus dem absoluten Schwerpunkt gewichen ist, ist sie das erste Sein, und das Sein, das nie produziert worden ist, sondern ist, so wie nur überhaupt etwas ist, dergestalt, daß auch das einzelne Sein nur innerhalb derselben möglich, außerhalb derselben, also wirklich und wahrhaft, nicht bloß in Gedanken abgesondert, nichts ist. Wie es aber möglich sei, daß von dieser absoluten Totalität irgend etwas sich absondere oder in Gedanken abgesondert werde, dies ist eine Frage, welche hier noch nicht beantwortet werden kann, da wir vielmehr beweisen, daß eine solche Absonderung nicht an sich möglich, und vom Standpunkt der Vernunft aus falsch, ja (wie sich wohl einsehen läßt) die Quelle aller Irrtümer sei.

§ 31. Die absolute Identität **ist** nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven [und also auch des Erkennens und Seins].

Anmerkung. Hier wird also schlechthin behauptet, was in dem vorigen Satz nur bedingungsweise gesetzt war.

Beweis. Denn die absolute Identität **ist** nur unter der Form der Subjekt-Objektivität (§ 22). Diese Form selbst aber ist nicht actu, wenn nicht quantitative Differenz außerhalb der Totali-

[1] Dieser Gegensatz erscheint als Gegensatz nur, sobald ich absondere.

tät (§ 24), in der Totalität aber, also (§ 26) in der absoluten Identität quantitative Indifferenz gesetzt ist (§ 25). Mithin ist die absolute Identität nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und des Objektiven.

§ 32. Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universum, sondern das Universum selbst. Denn alles, was ist, ist die absolute Identität selbst (§ 12). Das Universum aber ist alles, was ist, usw.[1].

Anmerkung. Die lange und tiefe Unwissenheit über diese Sätze würde vielleicht ein längeres Verweilen bei dem Beweis entschuldigen, daß die absolute Identität das Universum selbst sei, und daß sie unter keiner andern Form als der des Universum sein könne. Besonders möchte dies nötig sein in Ansehung derjenigen, welche in den gewöhnlichen Vorstellungen so fest und gleichsam verhärtet sind, daß sie selbst durch die philosophische Demonstration (für die sie des Sinns entbehren) nicht davon losgerissen werden können. Jedoch bin ich überzeugt, daß jeder von der Wahrheit jenes Satzes überzeugt werden wird, sobald er nur die folgenden Sätze gehörig überlegt, und einsieht, daß sie auf unleugbare Art bewiesen worden sind, nämlich 1. daß die absolute Identität nur ist unter der Form des Satzes A = A, und daß, da sie ist, auch diese Form ist; 2. daß diese Form ursprünglich, also in bezug auf die absolute Identität, die von Subjekt und Objekt [Sein und Erkennen] ist; 3. daß die Identität nicht wirklich (actu) unter dieser Form sein kann — wie doch vorausgesetzt wird, da die absolute Identität actu ist, so wie sie nur potentia ist —, wenn nicht die Indifferenz, welche in dem Satze A = A ausgedrückt ist, eine quantitative [nicht qualitative] ist; 4. daß diese quantitative Indifferenz nur unter der Form der absoluten Totalität, also des Universum, sein kann, daß sonach die absolute Identität, insofern sie ist (existit), das Universum selbst sein muß.

§ 33. Das Universum ist gleich ewig mit der absoluten Identität selbst. Denn sie ist nur als Universum

[1] Universum nicht = das materielle. — Die Identität ist in alle Ewigkeit wieder Identität, aber ein Universum, d. h. ein Ganzes verschiedener Dinge.

(§ 32), sie ist aber ewig, also ist auch das Universum gleich ewig mit ihr.

Anmerkung. Wir können zwar mit Recht sagen, die absolute Identität selbst sei das Universum, umgekehrt aber, das Universum sei die absolute Identität, ist nur unter der Einschränkung zu sagen: es sei die absolute Identität dem Wesen und der Form ihres Seins nach betrachtet.

§ 34. Die absolute Identität ist dem Wesen nach in jedem Teil des Universum dieselbe; denn sie ist ihrem Wesen nach völlig unabhängig von dem A als Subjekt und als Objekt (§ 6), mithin (§ 24) auch völlig unabhängig von aller quantitativen Differenz, also dieselbe in jedem Teil des Universum.

Zusatz 1. Das Wesen der absoluten Identität ist unteilbar. — Aus dem gleichen Grunde. — Was also auch geteilt werden möge, so wird nie die absolute Identität geteilt[1].

Zusatz 2. Nichts, was ist, kann dem Sein nach vernichtet werden. Denn es kann nicht vernichtet werden, ohne daß die absolute Identität aufhörte zu sein; da diese nämlich schlechthin, ohne alle Beziehung auf Quantität, ist, so würde sie auch schlechthin aufhören zu sein, wenn sie nur in einem Teil des Ganzen aufgehoben werden könnte, denn es würde nicht mehr dazu gehören (um uns so auszudrücken), sie im Ganzen, als, sie im Teil zu vernichten, durch Vernichtung des Teils ist sie also überhaupt aufgehoben. Es ist daher unmöglich, daß irgend etwas, das ist, dem Sein nach vernichtet werde.

§ 35. Nichts einzelnes hat den Grund seines Daseins in sich selbst. — Denn sonst müßte das Sein aus seinem Wesen erfolgen. Nun ist aber alles dem Wesen nach gleich (§ 12, Zusatz 1). Also kann das Wesen keines einzelnen Dings den Grund enthalten, daß es als dieses einzelne sei, es ist also als dieses nicht durch sich selbst.

§ 36. Jedes einzelne Sein ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Sein[2]. Denn als einzelnes Sein ist es

---

[1] Teilbarkeit = Quantität: die absolute Identität unabhängig von aller Quantität.

[2] Die erste Grundlage vom Prinzip der Kausalität.

nicht bestimmt durch sich selbst, weil es nicht an sich ist und den Grund seines Seins nicht in sich hat (§ 35), noch durch die absolute Identität, denn diese enthält nur den Grund der Totalität, und des Seins, insofern es in der Totalität begriffen ist, es kann also nur durch ein anderes einzelnes Sein bestimmt sein, welches wieder durch ein anderes bestimmt ist, usf. ins Unendliche.

Zusatz. Es gibt also auch kein einzelnes Sein, welches nicht als solches ein bestimmtes, mithin begrenztes wäre.

§ 37. Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt, quantitative Indifferenz beider ist Unendlichkeit.

Denn, was das erste betrifft, so ist jene der Grund alles einzelnen Seins (§ 29) mithin auch (§ 36), aller Endlichkeit. Das zweite aber folgt aus dem ersten von selbst.

Erläuterung. Der allgemeine Ausdruck des Grunds aller Endlichkeit ist also (nach § 23 Erläuterung) A = B.

§ 38. Jedes einzelne Sein ist als solches eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber ihr Sein selbst, welches nur in der Totalität ist.

Denn jedes einzelne und endliche Sein ist gesetzt durch eine quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität (§ 37), welche wiederum bestimmt ist durch ein anderes einzelnes Sein, d. h. durch eine andere bestimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität. — Nun ist aber (§ 22) Subjektivität und Objektivität überhaupt Form des Seins der absoluten Identität, die bestimmte quantitative Differenz beider also eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, aber eben deswegen nicht ihr Sein selbst, welches nur in der quantitativen Indifferenz der Subjektivität und Objektivität, d. h. nur in der Totalität ist.

Zusatz. Der Satz (§ 36) kann also auch so ausgedrückt werden: Jedes einzelne Sein ist bestimmt durch die absolute Identität, nicht insofern sie schlechthin ist, sondern insofern sie unter der Form einer bestimmten quantitativen Differenz von A und B ist,

welche Differenz wiederum auf gleiche Weise bestimmt ist, und so ins Unendliche fort. [Eine Differenz setzt die andere voraus].

Anmerkung 1. Es könnte gefragt werden, warum eben jenes Verhältnis ins Unendliche gehe, und wir antworten: aus dem gleichen Grunde, warum es zwischen dem ersten und dem zweiten stattfindet, findet es auch zwischen allen folgenden statt, weil nämlich nie ein erster Punkt angegeben werden kann, wo die absolute Identität in ein einzelnes Ding übergegangen ist, da nicht das Einzelne, sondern die Totalität das Ursprüngliche ist, so daß, wenn die Reihe nicht ins Unendliche zurückginge, das einzelne Ding nicht in die Totalität aufgenommen würde, sondern als einzelnes Ding für sich sein müßte, welches absurd ist.

Anmerkung 2. Hieraus folgt auch, daß das Gesetz dieses Verhältnisses nicht auf die absolute Totalität selbst anwendbar sei, daß es also außerhalb des $A = A$ falle. Aber durch alle Gesetze der Art ist nichts bestimmt, wie es an sich, oder in der Vernunft ist (§ 4, Zusatz 1), dasselbe wird also auch für das Gesetz dieses Verhältnisses gelten, und umgekehrt.

§ 39. Die absolute Identität ist im Einzelnen unter derselben Form, unter welcher sie im Ganzen ist, und umgekehrt im Ganzen unter keiner andern Form, als unter welcher sie im Einzelnen ist.

Beweis. Die absolute Identität ist auch im Einzelnen, denn alles Einzelne ist nur eine bestimmte Form ihres Seins, und sie ist in jedem Einzelnen ganz, denn sie ist schlechthin unteilbar (§ 34, Zusatz) und kann als absolute Identität nie aufgehoben werden (§ 11). Sie ist also, da sie überhaupt nur unter einer Form ist, im Einzelnen unter derselben Form, unter welcher sie im Ganzen ist, und sonach auch im Ganzen unter keiner andern, als unter welcher sie schon im Einzelnen ist.

Der Beweis kann auch aus § 19ff. geführt werden; denn da sie der Form des Seins nach ein unendliches Selbsterkennen ist, so ist auch ins Unendliche Subjekt und Objekt in quantitativer Differenz und Indifferenz.

§ 40. Alles Einzelne ist zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich [und insofern es unendlich, nicht unter dem Gesetz des § 36]. Es ist nicht absolut unendlich, denn (§ 1) es ist etwas außer ihm, und es ist bestimmt in seinem Sein durch etwas außer ihm (§ 36). Es ist aber in seiner Art, oder da die Art des Seins bestimmt ist durch die quantitative Differenz von Subjektivität und Objektivität (§ 29), und diese Differenz wiederum durch Potenzen des Einen von beiden ausgedrückt wird (§ 23, Erläuterung), in seiner Potenz unendlich, denn es drückt das Sein der absoluten Identität für seine Potenz[1] unter derselben Form aus wie das Unendliche [z. B. unendliche Teilbarkeit oder vielmehr Unteilbarkeit], es ist also selbst unendlich in Ansehung seiner Potenz, obgleich nicht absolut unendlich.

§ 41. Jedes Einzelne ist in bezug auf sich selbst eine Totalität. Dieser Satz ist notwendige und unmittelbare Folge des vorhergehenden.

Anmerkung. Es könnte hier noch gefragt werden, was denn dasselbe Einzelne in bezug auf die absolute Totalität sei. Allein in bezug auf dieselbe ist es als Einzelnes überhaupt **nicht**; denn vom Standpunkt der absoluten Totalität aus gesehen, ist nur sie selbst, und außer ihr ist **nichts**. — Jedes Einzelne ist also nur ein Einzelnes, insofern es unter dem Gesetz des § 36 bestimmten Verhältnisses gedacht, nicht aber insofern es an sich, oder in Ansehung dessen betrachtet wird, was es mit dem Unendlichen gemein hat.

Zusatz. Der obige Satz läßt sich auch so ausdrücken: Jedes A = B ist in bezug auf sich selbst oder an sich betrachtet ein A = A, also ein absolut sich selbst Gleiches. — Ohne dies würde nichts wirklich sein, denn alles, was ist, ist nur insofern es die absolute Identität unter einer bestimmten Form des Seins ausdrückt (§ 38).

§ 42. Erklärung. Ich werde die Totalität, insofern das Einzelne sie in bezug auf sich darstellt, die relative nennen, nicht, als ob sie nicht in bezug auf das Einzelne absolut wäre, sondern weil sie in bezug auf die absolute bloß relativ ist.

---

[1] Korrektur: in seiner Art.

Erklärung 2. Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität, welche in bezug auf das Ganze oder die absolute Totalität, aber nicht in bezug auf diese Potenz stattfindet, so z. B., daß ein negativer Exponent von A ein Übergewicht der Objektivität in Ansehung des Ganzen (also in Ansehung des A sowohl als des B) bezeichnet, indes doch, eben deswegen, weil dieses Übergewicht beiden gemein ist, in bezug auf die Potenz selbst, in welcher es stattfindet, ein vollkommenes Gleichgewicht beider Faktoren möglich, also das A = B ein A = A ist[1].

---

[1] Der Begriff von Potenz läßt sich auf folgende Art am bestimmtesten einsehen. Das Existierende ist immer nur die Indifferenz, und es existiert nichts wahrhaft außer ihr: aber sie existiert auch auf unendliche Weise, und existiert niemals anders als unter der Form A = A, d. h. als Erkennen und Sein. Wir können sie nun entweder im einzelnen oder im ganzen betrachten. Sie existiert im einzelnen wie im ganzen unter derselben Form. Im ganzen, so ist der Gegensatz, unter dessen Form sie existiert, unendliches Sein und unendliches Erkennen, und das, was in diesen Indifferenzpunkt fällt — in den absoluten —, kann eben deswegen weder das eine noch das andere sein, weder unendliches Erkennen noch unendliches Sein, und nur, insofern weder als das eine noch als das andere, ist es das An-sich. Ferner das Sein ist unendlich wie das Erkennen, und beides, unendliches Sein wie unendliches Erkennen, wird ausgedrückt durch den Satz A = A. Da der Satz beides ausdrückt, so steht das Unendliche in Ansehung des Erkennens sowohl als des Seins unter der Form des Satzes A = A. Die Indifferenz vom Erkennen und Sein ist also nicht einfache Identität von A als Subjekt und A als Objekt (Spinoza), sondern Indifferenz von A = A als Ausdruck des Seins und A = A als Ausdruck des Erkennens. Qualitative Indifferenz wäre gesetzt, wenn A als Subjekt und A als Objekt einander entgegengesetzt wären. Dies ist aber nie der Fall als in bezug auf das Endliche. In bezug auf das Unendliche ist nicht A als Subjekt und A als Objekt, sondern A = A und A = A, d. h. eine Identität gegen die andere im Gegensatze. Jedes ist gleich unendlich, also ununterscheidbar, aber eben weil gleich unendlich, sind sie auch nicht durch eine Synthese, d. h. durch etwas Untergeordnetes, sondern nur durch das Höhere, durch das absolute An-sich zusammengehalten. Da nun aber unendliches Sein wie Erkennen unter der Form des Satzes A = A, so ist auch das, was in bezug auf die absolute Indifferenz ein bloßes Sein ist, wieder unter dieser Form gesetzt, d. h. es ist in bezug auf sich selbst wieder Indifferenz von Erkennen und Sein. Nur daß es in bezug auf das Absolute bloß entweder unter dem Attribut des Erkennens oder des Seins, entweder unter A = A als Ausdruck des Seins oder des Erkennens gehört, macht die Potenz aus.

Anmerkung. Wir bitten die Leser, diese Erklärung genau zu merken, indem sie nur durch dieselbe in den Stand gesetzt werden, den gesamten Zusammenhang des folgenden einzusehen.

§ 43. Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen.

Dieser Satz folgt unmittelbar aus Erklärung 2, § 42, verglichen mit dem Satz, daß die absolute Identität nur als quantitative Indifferenz der Subjektivität und Objektivität ist (§ 31).

§ 44. Alle Potenzen sind absolut gleichzeitig. Denn die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen (§ 43). Sie ist aber ewig, und ohne alle Beziehung auf die Zeit (§ 8, Zusatz 2). Also sind auch alle Potenzen ohne alle Beziehung auf Zeit, schlechthin ewig, also auch unter sich gleichzeitig[1].

Anmerkung. Da alle Potenzen gleichzeitig sind, so ist kein Grund von der einen oder der andern anzufangen, es bleibt daher nichts übrig, als den allgemeinen Ausdruck der Potenz überhaupt, welcher A = B ist (s. § 23, Erläuterung), zum unmittelbaren Gegenstand der Betrachtung zu machen. — Wir nehmen uns hier die Freiheit, einige Sätze einzuschalten, die wir der Kürze halber ohne den ausführlichen Beweis lassen, der schon anderwärts, teils im System des transzendentalen Idealismus, teils in den Abhandlungen dieser Zeitschrift, geführt worden ist, auf welche wir mithin jeden verweisen, der mit dem Beweis noch nicht bekannt ist und uns in unsern Demonstrationen weiter folgen will.

I. A = B als Ausdruck der Potenz (der quantitativen Differenz in bezug auf das Ganze) zugegeben, so ist in dem A = B B gesetzt als das, was ursprünglich ist (also als reelles Prinzip), A dagegen als das, was nicht ist, in demselben Sinne wie B, sondern B erkennt, also als ideelles Prinzip. Man mache sich mit diesem

[1] Alle Kausalableitung ist dadurch abgeschnitten. Das Denken so wenig aus dem Sein, als das Sein aus dem Denken. Der Fehler des Idealismus ist, eine Potenz zur ersten zu machen.

Satz genau bekannt aus meinem System des Idealismus S. 77, und besonders 84[1]. — Dieser Gegensatz findet aber gar nicht an sich oder vom Standpunkt der Spekulation statt. Denn an sich ist A so gut als B, denn A wie B ist die ganze absolute Identität (§ 22), die nur unter den beiden Formen A und B, aber unter beiden gleich existiert. Da A das erkennende Prinzip, B aber, wie wir finden werden, das an sich Unbegrenzte oder die unendliche Extension ist, so haben wir hier ganz genau die beiden Spinozischen Attribute der absoluten Substanz, Gedanken und Ausdehnung, nur daß wir diese nie bloß idealiter, wie man den Spinoza insgemein wenigstens versteht, sondern durchaus als realiter Eins denken; so daß nichts unter der Form A gesetzt sein kann, was nicht als solches und eo ipso auch unter der Form B, und nichts unter B, was nicht unmittelbar und eben deswegen auch unter A gesetzt wäre, Gedanke und Ausdehnung also nie und in nichts, auch nicht im Gedanken und in der Ausdehnung, selbst getrennt, sondern durchgängig beisammen und Eins sind.

II. Wenn A = B überhaupt Ausdruck der Endlichkeit ist, so ist A als das Prinzip derselben zu denken.

III. B, welches ursprünglich ist, ist das schlechthin Begrenzbare, an sich Unbegrenzte, A dagegen das Begrenzende, und da jedes an sich unendlich ist, so ist jenes als das positiv, dieses als das negativ, also in entgegengesetzter Richtung, Unendliche zu denken.

§ 45. Weder A noch B kann an sich gesetzt werden, sondern nur das Eine und Selbe mit der überwiegenden Subjektivität und Objektivität zugleich und der quantitativen Indifferenz beider[2].

Beweis. Es ist nichts an sich, außer die absolute Identität (§ 8), diese wird aber ins Unendliche unter der Form der Sub-

---

[1] Oben S. 59 u. 64.

[2] Anders ausgedrückt würde dieser Satz so lauten: Weder A als Subjekt noch A als Objekt kann an sich gesetzt werden, sondern nur das eine und selbe A = A mit der überwiegenden Idealität (als Ausdruck des Erkennens) und Realität (als Ausdruck des Seins) und der quantitativen Indifferenz beider.

jektivität und Objektivität [A als Subjektivität oder A als Objektivität] gesetzt (§ 21 ff.), also kann auch ins Unendliche (z. B. in irgend einem Teil) nie Subjektivität oder Objektivität für sich gesetzt sein, und wenn quantitative Differenz (A = B) gesetzt ist, so ist es nur unter der Form des Überwiegens der einen über die andere, und dies sowohl im Ganzen als im Einzelnen (§ 39). Es ist aber kein Grund, daß die eine vor der andern überwiegend gesetzt sei. Also müssen beide zugleich überwiegend gesetzt sein, und dies ist wiederum nicht denkbar, ohne daß sich beide auf die quantitative Indifferenz reduzieren. Also kann weder A noch B an sich, sondern nur das Identische mit überwiegender Subjektivität und Objektivität zugleich und der quantitativen Indifferenz beider gesetzt werden.

§ 46. Subjektivität und Objektivität können nur nach entgegengesetzten Richtungen überwiegend gesetzt werden. Folgt unmittelbar aus § 44 III)[1].

Zusatz. Die Form des Seins der absoluten Identität kann daher allgemein unter dem Bild einer Linie gedacht werden,

$$\frac{\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}}{A = A}$$

worin nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B gesetzt ist, in den Gleichgewichtspunkt aber das A = A selbst fällt. (Wir bezeichnen das Überwiegen des einen über das andere durch das + Zeichen).

Erläuterung. Zur weiteren Betrachtung fügen wir einige allgemeine Reflexionen über diese Linie bei.

A) Es ist durch die ganze Linie dasselbe Identische gesetzt, und auch bei $A = \overset{+}{B}$ ist nicht B an sich, sondern nur überwiegend gesetzt. Eben dasselbe gilt von A bei $\overset{+}{A} = B$.

[1] Wir kommen also nie aus der Form der Subjekt-Objektivität, aus A = A heraus. Alle Unterscheidung ist bloß darin, daß A = A nach der einen Richtung als unendliches Erkennen, nach der andern als unendliches Sein gesetzt wird.

B) Was von der ganzen Linie gilt, gilt auch von jedem einzelnen Teil derselben ins Unendliche. — Beweis. Denn die absolute Identität ist unendlich gesetzt, und ins Unendliche unter derselben Form gesetzt (§ 39). Also gilt, was von der ganzen Linie gilt, auch von jedem Teil derselben ins Unendliche.

C) Die konstruierte Linie ist daher ins Unendliche teilbar, und ihre Konstruktion ist der Grund aller Teilbarkeit ins Unendliche.

Anmerkung. Hieraus erhellt auch, warum die absolute Identität nie geteilt wird (§ 34, Zusatz). In jedem Teil nämlich sind noch die drei Punkte, d. h. die ganze absolute Identität, welche nur unter dieser Form ist. — Aber eben daß die absolute Identität nie geteilt wird, macht die unendliche Teilbarkeit von dem möglich, was nicht die absolute Identität, also (§ 27) ein einzelnes Ding ist [was unter dem Begriff der Quantität gedacht wird].

D) Nenne ich $\overset{+}{A} = B$ und $A = \overset{+}{B}$ Pole, $A = A$ aber den Indifferenzpunkt, so ist jeder Punkt der Linie Indifferenzpunkt Pol, und dieser oder der entgegengesetzte Pol, je nachdem er betrachtet wird. — Denn da die Linie ins Unendliche teilbar ist (C), und die Teilung nach jeder Richtung frei ist, weil in jeder Richtung dasselbe ist (A), so kann auch jeder Punkt einer nach dem andern Indifferenzpunkt und Pol, und von den beiden Polen jetzt der eine, jetzt der entgegengesetzte werden, je nachdem ich teile.

Zusatz. Hieraus erhellt, a) wie die Linie, abstrahiert davon, daß ich (idealiter) teile, mithin realiter oder an sich betrachtet, absolute Identität ist, worin gar nichts zu unterscheiden ist; b) wie wir, da diese Linie die Grundformel [der Konstruktion] unseres ganzen Systems ist[1], mit demselben in abstracto nie aus dem Indifferenzpunkt herauskommen.

E) Die beiden Pole können einander unendlich nahe, oder unendlich entfernt gedacht werden. — Folgt unmittelbar aus den vorhergehenden Sätzen.

---

[1] Für den Philosophen dasselbe, was die Linie für den Geometer.

F) Durch Verlängerung dieser Linie ins Unendliche können nie mehr als diese drei Punkte entstehen. — Dieser Satz ist die bloße Inversion eines Teils vom Vorhergehenden.

§ 47. Die (§ 46, Zusatz) konstruierte Linie ist die Form des Seins[1] der absoluten Identität im Einzelnen wie im Ganzen. Den Beweis enthält das Vorhergehende von § 45 an. — Diese Linie erfüllt daher die Forderung § 39.

§ 48. Die konstruierte Linie ist Form des Seins der absoluten Identität, nur insofern A und B in allen Potenzen als **seiend** [als gleich reell] gesetzt sind[2]. — Denn die absolute Identität ist nur unter der Form von A und B, d. h. A und B selbst sind, so gewiß die absolute Identität ist, und da sie nur unter der Form aller Potenzen ist (§ 45), so sind A und B in allen Potenzen als seiend gesetzt.

Zusatz. Von diesem Sein [diesem Reellsein] des A in allen Potenzen muß also der Grad der Subjektivität, mit dem es ist (§ 45), völlig unabhängig sein, denn eben auf der Verschiedenheit dieses Grades beruht die Verschiedenheit der Potenzen (§ 23, Erläuterung).

§ 49. Die konstruierte Linie kann an sich betrachtet den Grund keiner einzelnen Potenz enthalten. — Denn sie ist im Ganzen, wie im Teil (§ 47), sie drückt also alle Potenzen, wie die einzelne, aus.

Zusatz. Dasselbe gilt von der Formel A = B, denn sie ist der Ausdruck der Potenz überhaupt (§ 23, Erläuterung).

§ 50. Die Formel A = B kann nur insofern ein Sein ausdrücken, als in ihr A und B beide als **seiend** [als gleich reell] gesetzt sind.

Beweis. Denn jedes A = B, insofern es ein Sein bezeichnet, ist in bezug auf sich selbst ein A = A (§ 41, Zusatz), d. h. relative Totalität, nun ist aber relative Totalität nur, was die absolute Identität für seine Potenz unter derselben Form ausdrückt,

---

[1] Korrektur: der Existenz.

[2] mit völliger Indifferenz, es unter dem Attribut des einen oder des andern zu denken.

wie das Unendliche (§ 42), die absolute Identität aber ist im Unendlichen, nur insofern A und B in allen Potenzen als seiend gesetzt sind (§ 50). Also ist auch A = B Ausdruck eines **Seins**, nur insofern A und B beide als seiend gesetzt sind.

Zusatz. Von diesem Sein des A und B ist aber der Grad der Subjektivität oder Objektivität, mit dem sie sind, völlig unabhängig (§ 48, Zusatz).

Erläuterung 1. Wenn wir die beiden entgegengesetzten Faktoren der Konstruktion [Subjektivität und Objektivität] durch A und B bezeichnen, so fällt A = B weder unter A noch B, sondern in den Indifferenzpunkt beider. Nun ist aber dieser Indifferenzpunkt nicht der absolute, denn in denselben fällt A = A [als Indifferenz von Erkennen und Sein], oder die quantitative Indifferenz, in den gegenwärtigen aber A = B, oder die quantitative Differenz [von Erkennen und Sein]. — In dem A = B ist A wirklich als bloß Erkennendes, B aber als das, was ursprünglich ist, jenes also (§ 44, Anmerkung 1) als bloß ideell, dieses als reell gesetzt. So kann es nicht sein, denn A ist wie B (das.), und soll demselben nicht nur idealiter, sondern realiter gleich, d. h. mit ihm gemeinschaftlich sein, und nur insofern ist auch B. Sollen beide gleich reell gesetzt werden, so fällt in den Übergang aus der relativen Identität in relative Totalität notwendig relative Duplizität, jene entsteht aber erst, nachdem beide realiter gleichgesetzt sind. Folgendes Schema wird dienen, dies anschaulich zu machen.

A B

1. A = B
(relative Identität).

2. A B
(relative Duplizität).

3. A = B
(relative Totalität).

Über dieses Schema lassen sich folgende Bemerkungen machen. — In demselben ist relative Identität von relativer Totalität unterschieden[1]. Dagegen ist die absolute Identität auch absolute Totali-

[1] Alle Konstruktion geht von relativer Identität aus. Die absolute wird nicht konstruiert, sondern ist schlechthin.

tät (§ 26), denn in derselben ist A und B gar nicht als verschieden, mithin auch nicht als ideell oder reell gesetzt. — Indem A = B als relative Identität gesetzt wird, wird auch ein Heraustreten des A aus derselben als notwendig gesetzt; denn es soll zwar subjektiv, aber als seiend (§ 50) oder als reell gesetzt sein. Die Totalität dieser Potenz wird also hervorgebracht dadurch, daß A mit B gemeinschaftlich unter B gesetzt wird [ausgedrückt durch A = B]. Dieses A = B, in welchem A mit B als seiend gesetzt ist, an und für sich und völlig isoliert betrachtet, ist wirklich das A = A dieser Potenz, es ist A = B, d. h. überwiegende Objektivität oder Subjektivität nur in bezug auf das Ganze, nicht auf sich selbst (§ 42, Erklärung 2). Wir bitten diese Bemerkungen nicht außer acht zu lassen, denn obgleich sie vorzüglich nur zur Erläuterung unserer Methode dienen, so sind sie doch eben darum um nichts weniger notwendig und zur gründlichen Einsicht in die Konstruktion dieses Systems unentbehrlich. — Folgendes aber wird dienen, den Sinn des oben aufgestellten Schemas noch deutlicher zu zeigen. In A = B (als relative Identität gedacht) ist die absolute Identität nur überhaupt unter der Form des Selbsterkennens gesetzt, sie wird in Ansehung des ursprünglich Objektiven begrenzt durch das Subjektive, wir nennen die Richtung, in welcher B (als unendliche Extension) begrenzt wird, die Richtung nach außen, die, in welcher A allein begrenzt werden kann, die Richtung nach innen. — Nun ist aber die absolute Identität als ein unendliches Selbsterkennen gesetzt (§ 19, 20); es kann also auch nichts (z. B. Begrenztheit) in ihr überhaupt sein, was nicht auch unter der Form des Selbsterkennens gesetzt würde, und dies wird notwendig und so lange fortgesetzt werden müssen, bis sie unter der Form des absoluten Selbsterkennens gesetzt ist. Sie wird sich also auch unmittelbar mit A als begrenzt in ihrer Subjektivität, mit B als begrenzt in ihrer Objektivität, und, diese Begrenzung als eine gemeinschaftliche gesetzt, in der relativen Totalität erkennen müssen, es folgt also der Übergang von relativer Identität zu relativer Totalität als ein notwendiger unmittelbar aus der Unendlichkeit des Selbsterkennens der absoluten Identität.

Erläuterung 2. Die relative Totalität ist gemeinschaftliche Realität von A und B (1). Außerhalb der absoluten Identität ist also auch durchgängige Tendenz zum Sein oder zur Realität in Ansehung des Subjektiven gesetzt. In der absoluten Identität selbst kann diese Tendenz nicht mehr sein, denn in derselben ist überhaupt kein Gegensatz mehr zwischen Subjektivem und Objektivem, in sie fällt die höchste Realität und die höchste Idealität in ununterscheidbarer Einheit. Von der Realität also, aber nicht von der Objektivität, kann man sagen, sie sei durch die ganze Reihe das Überwiegende, denn alles, auch das Subjektive, strebt zu ihr. — In der höchsten Realität selbst ist wieder die absolute Totalität, absolutes Gleichgewicht der Subjektivität und Objektivität.

Erläuterung 3. Da das oben verzeichnete Schema aus dem Begriff der Potenz überhaupt (A = B) abgeleitet ist, so ist es notwendig Schema aller Potenzen, und da ferner die absolute Totalität nur durch ein Reellwerden des Subjektiven in allen Potenzen, wie die relative durch ein Reellwerden in der bestimmten Potenz, konstruiert wird, so wird diesem Schema auch wieder die Aufeinanderfolge der Potenzen selbst sich unterwerfen müssen.

§ 51. Die erste relative Totalität ist die Materie.

Beweis.

a) A = B ist weder als relative Identität noch als relative Duplizität etwas Reelles. — Als Identität kann A = B im Einzelnen wie im Ganzen nur durch die Linie (§ 46, Zusatz) ausgedrückt werden. Aber in jener Linie ist A durchgängig als seiend gesetzt. Also (§ 50, Erläuterung 1) setzt diese Linie durchgängig A = B als relative Totalität voraus; die relative Totalität ist also das erste Vorausgesetzte, und wenn die relative Identität ist, so ist sie nur durch jene.

Dasselbe gilt von der relativen Duplizität. Denn da A und B nie voneinander getrennt werden können, so wäre die relative Duplizität nur dadurch möglich, daß die Identität der Linie ACB

A ——— B (worin A den Pol $\overset{+}{A} = B$, B den Pol $A = \overset{+}{B}$,
C
C den Indifferenzpunkt bezeichnen soll) aufgehoben, und AC und CB
A
als verschiedene Linien unter dem Schema des Winkels C└ B, also unter der Form der beiden ersten Dimensionen) gesetzt würden. Allein da AC und CB jede für sich wieder das Ganze ist, so setzt die relative Duplizität ebenso wie die relative Identität die relative Totalität schon voraus, und wenn sie ist, kann sie nur durch dieselbe sein.

b) Relative Identität und Duplizität sind in der relativen Totalität zwar nicht actu, aber doch potentia enthalten. — Denn beide gehen der letztern zwar nicht actu (a), aber doch potentia vorher, wie aus der Deduktion (§ 50, Erläuterung) erhellt.

c) Das Eine und selbe $A = B$ ist also zugleich unter der Form der ersten Dimension (der reinen Länge) und der beiden ersten (Länge und Breite), und zwar unter jeder Form für sich gesetzt, welches widersprechend ist. Es müssen also die beiden Entgegengesetzten sich wechselseitig auslöschen in einer dritten (welche hier also als die Bedingung erscheint, unter welcher A und B in relativer Totalität gesetzt werden können). Diese dritte muß von der Art sein, daß durch sie Länge und Breite völlig aufgehoben wird, jedoch so daß A und B in relative Differenz kommen, denn sonst (§ 37) würde das Unendliche (wie sich in der Folge zeigen wird, der unendliche Raum) produziert, also muß die reine dritte Dimension auf die Weise produziert werden, daß A und B in quantitativer Differenz bleiben. Aber eben dies ist nur in der Materie, denn diese repräsentiert die dritte Dimension unter der Form des einzelnen Seins. Also ist die Materie relative Totalität überhaupt, und da sie unmittelbar aus dem $A = B$, dem Ausdruck der Potenz überhaupt, abgeleitet werden kann, so ist sie die erste relative Totalität, oder das, was zuerst gesetzt ist, so wie Potenz überhaupt gesetzt ist.

Zusatz. Die Materie ist das primum Existens. — Folgt aus dem eben Bewiesenen[1].

Allgemeine Anmerkung.

Wir haben mit Absicht diesen Beweis unseres Satzes geführt, weil er der kürzeste ist; übrigens kommt es bei diesem Gegenstand hauptsächlich auf folgende Punkte an, 1. daß man sich von der Ursprünglichkeit der Materie, und davon, daß sie das erste Vorausgesetzte ist, überzeuge: eben dadurch wird recht offenbar, daß, so wie die Identität ist, sie nur als Totalität, und auch ursprünglich nicht anders ist; 2. daß man sich die Forderung deutlich denke, A und B sollen ursprünglich schon nicht bloß idealiter, sondern realiter eins sein, um einzusehen, daß diese Forderung nur in der Materie erfüllt ist; denn die Forderung ist = der: es soll etwas, was an sich bloß nach innen geht, (A) reell werden, es soll also ein reelles Zurückgehen nach innen, oder ein Inneres, das zugleich ein Äußeres ist, gesetzt werden — ein solches existiert nur in dem, was man das Innere der Materie nennt, und welches mit der dritten Dimension eins ist; 3. daß man sich das quantitative Gesetztsein von A und B bestimmt denke. Man setze z. B. A wäre unendlich, und ginge unendlich zurück

[1] Niemand, als wer uns ohne wahre Einsicht in den Sinn unsers Systems gefolgt ist, könnte uns hier mit der Frage unterbrechen, ist denn dieses System Realismus oder Idealismus? Wer uns verstanden hat, sieht, daß diese Frage in bezug auf uns gar keine Bedeutung hat. Für uns gibt es nämlich überhaupt nichts an sich als die absolute Indifferenz des Ideellen und Reellen, und nur diese ist im eigentlichen Sinne des Wortes, alles andere aber ist nur in ihr und in bezug auf sie. So ist also auch die Materie, aber sie ist nicht als diese, sondern nur insofern sie zum Sein der absoluten Identität gehört, und die absolute Identität für ihre Potenz ausdrückt. Bei dieser Gelegenheit, welche uns die schicklichste dünkt, wollen wir an dem Beispiel der Materie zeigen, wie die drei genera cognitionis des Spinoza in unserem System nachgewiesen werden können, und welche Bedeutung sie in demselben haben. Die Materie als solche für reell achten, ist die niedrigste Stufe der Erkenntnis; in der Materie dasjenige erblicken, was sie mit dem Unendlichen gemein hat (Totalität in bezug auf sich selbst), also sie überhaupt nur als Totalität erkennen, ist die zweite, und endlich erkennen, daß die Materie absolut betrachtet überhaupt nicht, und daß nur die absolute Identität ist, ist die höchste Stufe oder echt spekulative Erkenntnis. (Anmerkung des Originals.)

auf B, so würde dieses auch unendlich nach innen zurückgedrängt, es wäre nun bloß ein Innen, aber eben deswegen auch kein innen, da dieser Begriff nur im Gegensatz, und dieser nur in der quantitativen Differenz, nimmermehr aber in der Indifferenz stattfindet. Dasselbe gilt ebenso, wenn wir B (das nach außen gehende), oder wenn wir endlich beide, A sowohl als B, als unendlich setzen. Ein Innen und Außen ist nur in der relativen Totalität: so wie also Materie überhaupt gesetzt ist, ist sie auch mit quantitativer Differenz von A und B gesetzt.

§ 52. Das Wesen der absoluten Identität, insofern sie unmittelbar Grund von Realität ist, ist **Kraft.** — Folgt aus dem Begriff von Kraft. Denn jeder immanente Grund von Realität heißt Kraft. Die absolute Identität aber, wenn sie unmittelbar Grund einer Realität ist, ist auch immanenter Grund. Denn sie ist überhaupt nur immanenter Grund eines Seins (§ 32, 38, Anmerkung 2). Also usw.

§ 53. Unmittelbar durch die absolute Identität sind A und B als seiend oder als reell gesetzt. — Den Beweis enthält alles Vorhergehende, da wir das primum Existens (mithin auch A und B) als seiend unmittelbar aus der absoluten Identität selbst abgeleitet haben.

Zusatz 1. Die absolute Identität als unmittelbarer Grund der Realität von A und B ist also Kraft (§ 52).

Zusatz 2. A und B sind unmittelbarer Grund der Realität des primum Existens [der ersten quantitativen Differenz], und da beide dem Wesen nach der absoluten Identität gleich sind (denn in jedem derselben ist die gleiche absolute Identität) (§ 22), so sind (§ 52) beide, sowohl A als B, Kräfte[1].

Zusatz 3. A und B als unmittelbarer Grund der Realität des primum Existens ist jenes Attraktiv-, dieses Expansivkraft. — Der Beweis dieses Satzes wird vorausgesetzt. S. System des transzendentalen Idealismus, S. 169ff. [oben S. 114ff.].

§ 54. Die absolute Identität als unmittelbarer

[1] Korrektur: so erscheinen beide als Kräfte.

Grund der Realität von A und B in dem primum Existens ist Schwerkraft.

Denn A und B als seiend in dem primum Existens und als immanenter Grund der Realität desselben sind Attraktiv- und Expansivkraft (§ 53, Zusatz 3). Die Kraft aber, durch welche diese beiden als seiend und als immanenter Grund der Realität des primum Existens [der ersten quantitativen Differenz] gesetzt werden, ist Schwerkraft[1] (die Beweise s. B. 1 dieser Zeitschrift, 2. Heft, S. 19 und 24ff. [S. 772 und 775ff. dieses Bandes]). Also usw.

Anmerkung. Es ist kaum zu zweifeln, daß nicht diese Beweise für manche Leser einige Dunkelheiten zurückließen. So könnte vorerst z. B. gefragt werden, inwiefern denn die Schwerkraft auch als Grund der Realität von B gedacht werden könne, da dasselbe ursprünglich ist (§ 44, Anmerkung 1). Allein B wird nur in der relativen Identität als seiend oder objektiv gedacht, die relative Identität selbst ist aber nichts Reelles (§ 51), B wird also, gleich A, reell, nur dadurch, daß es gemeinschaftlich mit A objektiv, mithin in der relativen Totalität gesetzt wird. Die Schwerkraft ist sonach Grund der Realität sowohl von A als B. — Hernach möchte es manchem schwer sein, das verschieden scheinende Verhältnis der Kräfte zur absoluten Identität zu begreifen. Wir bemerken hierüber nur Folgendes: die absolute Identität ist unmittelbarer Grund des primum Existens nicht an sich, sondern durch A und B, welche ihr gleich sind (§ 53, Zusatz 2). — Dagegen ist sie absolut-unmittelbar und an sich Grund des Reellseins von A und B, aber eben deswegen ist die absolute Identität in der Schwerkraft noch nicht. Denn sie ist nur, nachdem A und B als seiend gesetzt sind. Die Schwerkraft ist eben deswegen durch die absolute Identität unmittelbar gesetzt, und folgt, nicht aus ihrem Wesen [allein], auch nicht aus ihrem aktualen Sein (denn dieses ist noch nicht gesetzt), sondern vielmehr [aus ihrem Wesen, insofern es auf ein Sein geht, also] aus ihrer Natur, aus derselben aber schlechthin, und unmittelbar aus

[1] Quantitative Differenz hinweg, ist nicht Schwerkraft, sondern absolute Indifferenz.

ihrer inneren Notwendigkeit, nämlich daraus, daß sie unbedingt ist, und nicht sein kann, als unter der Form des [gleichen] Seins von A und B. Es ist (aus diesem unmittelbaren Gesetztsein der Schwerkraft durch die absolute Identität) ersichtlich, wie unmöglich es sei, die Schwerkraft als Schwerkraft ergründen oder in der Wirklichkeit darstellen zu wollen, da sie als die absolute Identität gedacht werden muß, nicht insofern diese ist, sondern insofern sie der Grund ihres eignen Seins, also selbst nicht in der Wirklichkeit ist.

Erklärung. Ich werde die Schwerkraft auch die konstruierende Kraft und die absolute Identität nennen, insofern sie den Grund ihres eignen Seins enthält. Der Grund liegt in dem zunächst Vorhergehenden.

Zusatz 1. Hieraus erhellt, daß die Schwerkraft mittelbar der Grund aller Realität, und nicht nur des Seins, sondern auch der Fortdauer aller Dinge sei.

Zusatz 2. Was wir Materie nennen, ist an sich nicht Materie, sondern die absolute Identität selbst, insofern sie den Grund des ersten Reellwerdens von A und B enthält.

Zusatz 3. Alle Materie ist ursprünglich flüssig — folgt aus dem Beweis des Satzes 51.

§ 55. Das **subjektive** [oder] erkennende Prinzip geht in die Materie selbst mit ein, oder wird in ihr reell.

Folgt aus der ganzen bisherigen Deduktion.

Anmerkung. Jenes Reellwerden des erkennenden Prinzips läßt aber den Grad der Objektivität oder Subjektivität in Ansehung des Ganzen, d. h. die Potenz von A = B, völlig unbestimmt.

§ 56. In der Materie ist A und B mit (in Ansehung des **Ganzen**) überwiegender Objektivität gesetzt.

Zusatz 1. Die Materie also in Ansehung des Ganzen = A $=\overset{+}{B}$ (§ 46, Zusatz).

Zusatz 2. A und B mit überwiegender Objektivität gesetzt, ist daher jenes Attraktiv-, dieses Expansivkraft.

Anmerkung. Was aus dem Eingehen des erkennenden Prinzips als eines realen in die Konstruktion der Materie überhaupt und besonders in Ansehung des einzig denkbaren Idealismus (desjenigen, welcher zugleich vollkommener Realismus ist) folge, wird durch das Ganze deutlich genug werden. — Diese objektive Ideal-Realität der Materie ist übrigens bereits in meinen Ideen zur Philosophie der Natur 2. Buch 4. Kap. auseinandergesetzt. Auch werden die Leser in dieser besonderen Rücksicht wohl tun, damit die Bemerkungen im System des transzendentalen Idealismus S. 190ff. [oben S. 125ff.] zu vergleichen.

§ 57. Das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expansivkraft geht ins Unendliche.

Beweis. Denn a) A und B überhaupt werden in Ansehung des Ganzen quantitativ, d. h. mit dem Übergewicht der Objektivität und Subjektivität nach entgegengesetzten Richtungen gesetzt. b) Aber was vom Ganzen gilt, gilt auch vom Teil, denn die absolute Identität ist ins Unendliche unter derselben Form gesetzt (§ 39). Also auch innerhalb der einzelnen Potenz sind A und B wieder quantitativ gesetzt in Ansehung dieser Potenz, also hier als Attraktiv- und Expansivkraft, und zwar ins Unendliche, denn jede Potenz ist wieder in sich oder in bezug auf sich selbst unendlich (§ 40). Also geht das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expansivkraft ins Unendliche.

Erläuterung. Daß beide Kräfte überhaupt nur mit quantitativer Differenz gesetzt sein können, erhellt aus dem Beweis des § 51. Es kann also in der Wirklichkeit nichts Einzelnes sein, worin beide im vollkommenen Gleichgewicht, und nicht mit dem relativen Übergewicht der einen oder der andern, gesetzt wären. Dieses Gleichgewicht wird, auch in Ansehung dieser Potenz, nur im Ganzen, aber nicht im Einzelnen existieren können. Das materielle Universum wird ein vollkommenes Gleichgewicht der Attraktiv- und Repulsivkraft sein, mit gleicher Unendlichkeit für seine Potenz, wie das absolute Universum in Ansehung des Ganzen, in welchem jenes nur den Einen Pol ($A = \overset{+}{B}$) bildet.

Anmerkung. Hieraus erhellt der Irrtum derjenigen, welche das materielle Universum für die Unendlichkeit selbst halten.

§ 58. Das ideelle Prinzip ist als ideelles Prinzip unbegrenzbar. Folgt aus § 20.

Zusatz 1. Es wird also nur begrenzt, insofern es dem reellen gleich, d. h. selbst reell wird.

Zusatz 2. Dadurch, daß es als reelles (1) begrenzt wird, kann es nicht als ideelles begrenzt werden.

Zusatz 3. Dadurch, daß es als reelles begrenzt wird, wird es unmittelbar als ideelles (2) unbegrenzbar gesetzt.

Zusatz 4. Es kann aber nicht als unbegrenzbar gesetzt werden, als in einer höheren Potenz der Subjektivität. — Beweis. Denn in der niederen Potenz ist es begrenzt (2. 3).

Zusatz 5. Unmittelbar dadurch, daß A = B als relative Totalität ist, ist diese höhere Potenz gesetzt, denn A = B ist quantitatives [begrenztes] Setzen von A und B ins Unendliche (§ 57).

Zusatz 6. Das quantitative Gesetzt- oder das Begrenztsein des A in dem A = B ist spezifische Schwere. — Folgt aus § 56, Zusatz 2.

Zusatz 7. Unmittelbar durch A = B, d. h. (§ 54) die Schwerkraft, ist das ideelle Prinzip, insofern es ideell ist, als A^2 gesetzt. Folgt aus Zusatz 3.

Zusatz 8. Vom Standpunkt der Totalität aus ist aber hierin kein Vor und kein Nach; denn von demselben aus betrachtet sind alle Potenzen gleichzeitig[1].

Anmerkung. Das Schema dieser Potenz ist dasselbe, wie das der ersten (§ 50, Erläuterung 3), also

1. $A^2 = (A = B)$
(in relativer Identität)
2. A^2 $A = B$
(in relativem Gegensatz)
3. $A^2 = (A = B)$
(in relativer Totalität).

[1] Also Einheit des Lichts und der Schwerkraft.

Erläuterung 1. Die relative Identität kann auch in dieser Potenz nicht als bestehend gedacht werden. Denn A = B ist als relative Totalität gesetzt (§ 51). Aber die relative Totalität ist nicht an sich, sondern nur die absolute (§ 26). A = B ist also nicht Totalität für das ideelle Prinzip der höheren Potenz, d. h. dieses Prinzip (A^2) ist im Kampf gegen das Sein von A = B so lange gesetzt, als dieses als Totalität gesetzt ist.

Erläuterung 2. Da aber die absolute Identität nur unter der Form aller Potenzen ist (§ 43) [A = B aber eine bestimmte Potenz bezeichnet], so wird A = B durch A^2 immer wieder gesetzt. Denn nur insofern A = B ist, ist auch A^2. Die Natur ist also durch diesen Gegensatz in einen nie aufzuhebenden Widerspruch [welcher daher Prozeß] versetzt. Was Natur sei, wird demnächst erklärt.

Erläuterung 3. Der Gegensatz zwischen A^2 und A = B ist kein Gegensatz an sich. Er ist nicht an sich weder in bezug auf die absolute Totalität noch selbst in bezug auf diese Potenz, denn auch hier wieder ist nur die relative Totalität (Anmerkung) das Reelle.

Erläuterung 4. Der relative Indifferenzpunkt ist in dieser Potenz zwischen A^2 und A = B. A = B ist als der Eine identische Faktor (als das Eine Reelle) zu denken. — Wir kommen also auch hier in abstracto nicht aus dem Indifferenzpunkt (s. § 46, Erläuterung D, Zusatz)[1].

§ 59. In der Materie als dem primum Existens [der ersten quantitativen Differenz des Seins] sind, wenn nicht der Wirklichkeit, doch der Möglichkeit nach alle Potenzen enthalten. — Denn die Materie ist die erste relative Totalität; oder: In der Materie ist das ideelle Prinzip begriffen, welches, an sich unbegrenzbar (§ 58), den Grund aller Potenzen enthält.

---

[1] Es fällt unter den relativen Gegensatz dieser Potenz die Theorie von dem was wir dynamischen Prozeß nennen. Da selbige anderwärts mehrmals auseinandergesetzt ist, so erlauben wir uns, manche Sätze ohne wiederholte Beweise hier aufzustellen, da es überhaupt mehr darum zu tun ist, einen Totalbegriff unseres Systems zu geben, als bei dem Einzelnen zu verweilen. (Anm. des Originals.)

§ 60. Das unmittelbare Objekt des A^2 ist das Begrenztsein des ideellen Prinzips durch das reelle. — Denn nur durch dieses Begrenztsein [quantitatives Gesetztsein von A und B] ist A = B (§ 57). A = B aber ist das unmittelbare Objekt des A^2, wie durch sich selbst klar ist.

Zusatz. Da das A^2 im Kampf gegen das Sein von A = B ist (§ 58, Erläuterung 1), so ist mithin dieser Kampf ein Kampf gegen das Begrenztsein des ideellen Prinzips durch das reelle, also (§ 58, Zusatz 6) gegen die spezifische Schwere, und da wegen des quantitativen Gesetztseins von A und B ins Unendliche (§ 57) überhaupt nur spezifische Schwere actu existiert, gegen die Schwere überhaupt.

§ 61. Erklärung. Natur nenne ich vorerst[1] die absolute Identität überhaupt, insofern sie unter der Form des Seins von A und B actu existiert (das objektive Subjekt-Objekt).

§ 62. Das A^2 ist Licht.

Zusatz. Das Licht ist ein inneres, die Schwere ein äußeres Anschauen der Natur. — Denn jenes hat das in A = B begrenzte innere Prinzip der Natur zum unmittelbaren Objekt.

Anmerkung. Das A^2 ist, obgleich es für die höhere Potenz objektiv sein kann, doch in bezug auf die Natur selbst etwas schlechthin Inneres, und es ist hier an nichts Äußeres zu denken.

§ 63. Die Schwerkraft geht schlechthin auf das **Sein** des Produkts, welches durch A = B bezeichnet wird. — Folgt aus § 54.

Zusatz 1. Sie strebt also dieses Produkt in seinem Sein zu erhalten. Denn nur insofern dies geschieht, kann sie mit dem Licht zusammen die relative Totalität hervorbringen (§ 58, Erläuterung 3).

Zusatz 2. Da sie die konstruierende Kraft ist (§ 54, Erklärung), so ist sie durch das Licht bestimmt zu rekonstruieren [mit dem Produkt ideal zu werden], das Licht selbst aber ist das Bestimmende zur Rekonstruktion.

---

[1] Ausdrücklich vorerst; es ist noch nicht der bestimmte Begriff. Im ganzen alles, was bloß Grund von Realität, nicht selbst Realität = Natur.

§ 64. Nachdem A = B als relative Totalität, mithin (§ 58, Zusatz 5) A^2 [die zweite Potenz] gesetzt ist, können an A = B als Substrat alle [ideellen] Formen des Seins, die der relativen Identität, der relativen Duplizität und der relativen Totalität dargestellt werden.

Beweis. Relative Identität und Duplizität können nie an sich, sondern nur durch die relative Totalität sein. (Folgt aus dem Beweis des § 51). Nun ist A = B als relative Totalität. Also usw.

Zusatz. Relative Identität und relative Duplizität sind also zuerst in dieser Potenz reell.

Erklärung 1. Relative Identität durch Totalität wird gesetzt, heißt: A und B werden beide als Potenzen des A = B (welches sonach in seiner Identität bleibt), und als solche in relativer Identität gesetzt, oder: das Identische A = B, die Schwerkraft, welcher bis jetzt kein aktuelles oder empirisches Sein zukam[1] (§ 54, Anmerkung), wird unter den Potenzen von A und B als seiend gesetzt, die letztern in relativer Identität gedacht. — Dasselbe gilt von relativer Duplizität.

Erklärung 2. Ich nenne relative Identität usw. durch Totalität gesetzt relative Identität usw. der zweiten Potenz. — Die relative Identität und Duplizität der ersten Potenz existieren also nicht (Zusatz).

§ 65. A und B in relativer Identität der zweiten Potenz[2] gesetzt, sind unter der Form der Linie (§ 46, Zusatz) gesetzt. — Beide sind durch die relative Totalität (§ 64, Erklärung 1) als seiend gesetzt, mithin usw. (siehe den Beweis des § 51).

§ 66. Unter der Form dieser Linie ist die Materie als Identität, nicht nur im Einzelnen, sondern auch im Ganzen gesetzt. Denn nur unter der Form dieser Linie ist A = A überhaupt (§ 46) gesetzt, nun ist aber diese Linie dieselbe im Einzelnen wie im Ganzen (§ 39). Also usw.

[1] Korrektur: kein aktuelles, sondern ein reines, bloß unmittelbar aus dem Wesen folgendes Sein zukam.

[2] Denn hier das indifferente Substrat voraus.

Zusatz. Es ist sonach nur Eine Materie, und alle Differenz, die in der Materie gesetzt sein kann, = der, die innerhalb dieser Linie gesetzt ist.

§ 67. Die Form dieser Linie ist das Bedingende der Kohäsion. — Denn in jedem Punkt dieser Linie sind A und B, Attraktiv- und Expansivkraft, in relativer Identität. Es ist also zwischen je zwei Punkten dieser Linie eine Kraft, welche ihrer Entfernung voneinander widersteht, d. h. Kohäsion.

Zusatz. Das identische A = B unter der Form der relativen Identität von A und B gesetzt (§ 64, Erklärung 1) ist also Kohäsionskraft.

Erklärung. A nenne ich den bestimmenden, B den bestimmten, jenes auch den negativen, dieses den positiven Faktor der Kohäsion.

§ 68. Die Form dieser Linie ist die des Magnetismus.

Zusatz. Kohäsion aktiv gedacht = Magnetismus. Die Beweise dieser Sätze habe ich schon anderwärts geführt. Wir machen daher zur Erläuterung der Koinzidenz des Magnets mit der § 46 konstruierten Linie nur noch die ausdrückliche Bemerkung: daß an den Enden des Magnets kein reines + oder — M anzutreffen ist, sondern beides nur mit überwiegendem + oder —, B und A, zugleich. S. Brugmans über die magnetische Materie S. 92.

§ 69. Die Materie im Ganzen ist als ein unendlicher Magnet anzusehen. — Als unendlicher nach § 57, als Magnet nach § 66, Zusatz, und 67.

Zusatz 1. In jeder Materie ist alle andere, wenn nicht actu, doch potentialiter enthalten. — Folgt aus § 66, Zusatz.

Zusatz 2. Es ist also in der materiellen Welt alles aus Einem hervorgegangen.

§ 70. Die Materie kann nicht unter der Form des Magnetismus gesetzt sein, ohne als Totalität in bezug auf sich selbst gesetzt zu sein. — Folgt aus § 65 und 41, Zusatz.

Anmerkung. Diese Totalität in bezug auf sich selbst ist

= Substanz und Akzidens. — In dem Satz A = A ist die Identität selbst als Substanz, A und A aber als die bloßen Akzidenzen (Formen des Seins) dieser Substanz gesetzt. — Die Substanz ist daher (§ 6) unabhängig von den Akzidenzen. Die Substanz in der Materie ist = (A = B), die Akzidenzen sind A und B als Potenzen dieses Identischen (§ 64, Erklärung 1) gedacht. A = B ist daher ursprünglich und unabhängig von A sowohl als B, die letztern als Potenzen gedacht, denn es ist das primum Existens (§ 51, Zusatz).

§ 71. Der Magnetismus ist Bedingendes der Gestaltung. — Folgt aus § 67, Zusatz.

Anmerkung 1. Die Identität der Materie ist also auch eine Identität der Gestalt. Folgt aus § 65.

Anmerkung 2. Wie Magnetismus Bedingendes der Starrheit (§ 67, Zusatz), so hinwiederum Starrheit Bedingung der Erscheinung des Magnetismus.

§ 72. Die Zu- und Abnahme der Kohäsion steht in einem bestimmten umgekehrten Verhältnis zu der Zu- und Abnahme des spezifischen Gewichts. Folgt aus 58, Zusatz 6.

Anmerkung 1. Die bestimmtere Ausführung und Aufstellung dieses von ihm zuerst aufgefundenen Gesetzes ist in Hrn. Steffens Beiträgen zur Naturgeschichte des Erdkörpers zu erwarten. Wir bemerken vorläufig bloß Folgendes. — Das ideelle Prinzip liegt mit der Schwerkraft im Krieg, und da diese im Mittelpunkt das größte Übergewicht hat, so wird es ihr in der Nähe desselben auch am ehesten gelingen, beträchtliches spezifisches Gewicht mit Starrheit zu vereinigen, also A und B schon bei einem geringen Moment der Differenz unter ihre Herrschaft zurückzubringen. Je größer dieses Moment wird, desto mehr wird die spezifische Schwere überwunden, aber in desto höherem Grade tritt nun auch die Kohäsion ein bis zu einem Punkte, wo mit abnehmender Kohäsion wieder die größere spezifische Schwere siegt und endlich beide zugleich und gemeinschaftlich sinken. So sehen wir nach Steffens in der Reihe der Metalle die spezifische Schwere von Platina, Gold usw. bis auf Eisen fallen, die (aktive) Kohäsion aber steigen

und in dem letzten ihr Maximum erreichen, hernach wieder einer beträchtlichen spezifischen Schwere weichen (z. B. im Blei), und endlich in den noch tiefer stehenden Metallen zugleich mit dieser abnehmen. — Sehr schön wird Steffens zeigen, wie auf diese Art die Natur, da sie das spezifische Gewicht fortwährend vermindert, genötigt ist, durch das Maximum der Kohäsion zu gehen, und sie also als Magnetismus hervortreten zu lassen; ferner, wie die spezifisch schwersten Körper des Erdbodens unter dem Äquator und in der Nähe desselben, die spezifisch leichteren und kohärenteren aber (besonders das Eisen) gegen die Pole zu (dieses gegen den Nordpol vorzüglich) gelagert sind. Die vollständige Konstruktion der Kohäsionsreihe aber wird erst durch die folgenden Gesetze möglich gemacht.

Anmerkung 2. Ich glaube zeigen zu können (obgleich es auf den ersten Anblick vielleicht nicht so scheinen könnte), daß die Inklination der Magnetnadel gleichfalls ihren Grund in jenem Gesetze habe.

[Ich bemerke noch über das Verhältnis der Kohäsion zu der Schwerkraft. Die Schwerkraft, da sie das Wesen der absoluten Identität selbst, geht auf reines, absolutes Sein. Sie ist eben deswegen nicht, sondern ist bloß Grund des Seins, erst durch die Kohäsion als seiend gesetzt. Da sie nun aber nur gezwungen ist unter der Form zu sein (gezwungen nämlich, weil ein und dasselbe, was reines Sein, auch unendliches Erkennen, und was Modus von jenem, auch Modus von diesem), so ist ganz notwendig ein Kampf zwischen der Schwerkraft und Kohäsion gesetzt. Dieser Kampf bringt das hervor, was wir spezifische Schwere nennen. Das Spezifische daran ist das, was durch die Kohäsion bestimmt ist, es ist das Individuelle oder Besondere des Dings. Die Schwere selbst ist keiner quantitativen Differenz fähig. Die Synthesis dessen, was an sich keiner Differenz fähig, absolut sich selbst gleich, mit dem, was different und sich selbst ungleich ist, macht das aus, was wir durch spezifische Schwere bezeichnen. — Die Wirkung der Kohäsion zwingt die Schwerkraft die Indifferenz in der Differenz zu setzen, und zwar geht das Bestreben der Schwerkraft notwendig dahin, in die Differenz das größte Moment der Indifferenz zu legen. Die Wir-

kung aber, durch welche die Kohäsion (Erkenntnisakt) gesetzt ist, geht auf allgemeine Polarität, also Differenz, Setzen der Indifferenz unter der Form von A und B. Schwerkraft und Kohäsion sind also entgegengesetzt; da nun Kohäsion auf Differenz, Schwerkraft aber auf Indifferenz in der Differenz geht, so ist also hier ein umgekehrtes Verhältnis bis zu einem gewissen Punkt; denn es kommt ein gewisser Punkt, wo jener Akt auch nicht mehr Kohäsion, sondern völlige Auflösung der Kohäsion setzt (wo ganz in Pole verloren). In diesem Konflikt nun entstehen alle möglichen Verhältnisse, von denen im § die Rede ist.]

§ 73. Im Magnet ist im Ganzen genommen die relativ größere Kohärenz auf der negativen, die relativ geringere auf der positiven Seite.

Erklärung. Negative Seite nenne ich die, wo der negative Faktor überwiegend ist[1], und umgekehrt. Der Beweis folgt aus § 67, Erklärung (siehe diese Zeitschrift Band 1, Heft 2, Seite 74 [S. 807 dieses Bandes]).

Zusatz 1. Da in jeder angeblichen Stelle des Magnets wieder der ganze Magnet ist, so gilt dasselbe auch von jedem Teil des Magnets.

Zusatz 2. Kein Körper kann Magnet werden, ohne in seiner Kohäsion zugleich relativ erhöht und vermindert zu werden.

§ 74. Aller Unterschied zwischen Körpern ist nur durch die Stelle gemacht, welche sie in dem Total-Magnet (§ 66) einnehmen. — Folgt aus § 66, Zusatz.

§ 75. Je zwei Körper, die voneinander verschieden sind, können wie die entgegengesetzten Seiten eines Magnets betrachtet werden, und um so mehr, je größer ihre relative Differenz ist. — Folgt aus § 74 und 73 unmittelbar.

§ 76. In dem Totalmagnet muß der empirische Magnet als **Indifferenzpunkt** betrachtet werden (mit demselben Grunde, mit welchem § 74).

---

[1] Korrektur: wo das Besondere überwiegend ist.

Anmerkung. Was unter dem Indifferenzpunkt des Magnets verstanden werde, darüber siehe diese Zeitschrift Band 1, Heft 1, Seite 111 [S. 748 dieses Bandes].

Erklärung. Der empirische Magnet ist das Eisen.

§ 77. Alle Körper sind potentialiter im Eisen enthalten. — Denn in das Eisen fällt der Indifferenzpunkt, also (§ 46, Zusatz) die Identität (das A = A) aller Materie, das, wodurch sie Materie ist.

§ 78. Erklärung. Ich nenne die Veränderung, welche eine und dieselbe Substanz (A = B) dadurch erleidet[1], daß sie nach der Einen Richtung mit relativem Übergewicht von A [daß das Besondere], nach der entgegengesetzten mit dem relativen Übergewicht von B [daß das Allgemeine] gesetzt wird, die Metamorphose dieser Substanz.

Zusatz. Alle Körper sind bloße Metamorphosen des Eisens[2]. Folgt aus der Erklärung, verglichen mit § 73 und 74.

§ 79. Es gibt an sich keinen einzelnen Körper. — § 66, Zusatz[3].

§ 80. Jeder Körper, der als einzeln gedacht wird, muß mit dem Bestreben zur Totalität gedacht werden. — Denn er ist nicht an sich, jeder aber hat vermöge der Schwerkraft (nach § 63, Zusatz) das Bestreben, sich in seinem Sein zu enthalten. Also usw.

Zusatz 1. Jeder einzelne Körper als solcher strebt also selbst, eine Totalität, d. h. (§ 70) ein vollständiger Magnet, zu sein.

Zusatz 2. Dieses Bestreben ist um so größer, je entfernter er von der Indifferenz ist.

Zusatz 3. Je zwei differente Körper streben zu kohärieren, folgt aus Zusatz 1, verglichen mit § 75.

§ 81. Jeder Körper hat im Allgemeinen das Bestreben, seine Kohäsion im Ganzen zu erhöhen. —

[1] Korrektur: welche an einer und derselben Substanz dadurch vorgeht.

[2] der Einen Indifferenz.

[3] Denn eigentlich ist nur Eine Totalität, in welcher jeder Körper eine bestimmte Stelle bezeichnet, so daß er an dieser notwendig.

Denn jeder hat das Bestreben, in seiner Identität zu beharren (§ 80, Zusatz 1). Der Körper aber ist nur durch die Kohäsion eine Identität[1] (§ 70). Also usw.

Zusatz. Kein Körper aber kann sich in seiner Kohäsion relativ erhöhen als auf Kosten eines anderen[2]. — Folgt aus § 80, Zusatz 1, verglichen mit § 75.

§ 82. Erklärung. Berührung zweier Körper ist Herstellung der Kontiguität.

§ 83. Je zwei differente Körper, die sich berühren, setzen in sich wechselseitig relative Kohäsionserhöhung und Verminderung. — Folgt aus § 73, verglichen mit § 75, 80, Zusatz 1.

Zusatz 1. Diese wechselseitige Kohäsionsveränderung durch Berührung zweier differenter Körper ist der einzige Grund aller Elektrizität.

Zusatz 2. Die Elektrizität steht unter dem Schema der relativen Duplizität, welches durch den Winkel ausgedrückt wird.

Zusatz 3. Da AC und CB an sich dasselbe sind, gleich den beiden Seiten des Magnets, deren jede wieder ein Magnet ist, so fällt also hiermit auch die Elektrizität unter das Schema des Magnetismus zurück, oder der Winkel ACB ist auf die gerade Linie ACB (§ 51) reduzibel. — Die Berührung der differenten Körper ist also zur Elektrizität nur nötig, um den Punkt C dieser Linie zu geben, und so möchte es wohl sich zeigen, daß in dieser ganzen Potenz alles, daß also Magnetismus, Elektrizität usw. wieder gemeinschaftlich unter dem Schema des Magnetismus stehen. [Wir kommen aus dem Schema des Geradlinigten nicht heraus.]

---

[1] Korrektur: behauptet nur durch die Kohäsion seine Identität.

[2] Denn er erhöht sich in der Kohäsion nur wegen des Bestrebens zur Totalität, also nur im Gegensatz gegen einen andern, mit welchem er gemeinschaftlich Magnet sei. Dies ist aber unmöglich ohne gleichzeitige relative Kohäsionserhöhung und Verminderung (vgl. § 83).

Zusatz 4. Das Verhältnis der relativen Duplizität ist = dem von Ursache und Wirkung[1].

Zusatz 5. Aus der Deduktion selbst erhellt der Grund, warum sich die Erscheinungen der Elektrizität nur bei der Berührung und Trennung beider Körper zeigen [und warum beim Magnetismus keine anderen als die reinen Erscheinungen des Anziehens und Abstoßens, weil hier Berührung und Trennung undenkbar].

§ 84. Indifferente Körper, die sich berühren, streben in sich wechselseitig Kohäsionsverminderung zu setzen; denn da im Allgemeinen jeder Körper das Bestreben hat, sich in seiner Kohäsion zu erhöhen (§ 81), dieses aber nur unter der Bedingung einer Köhäsionsverminderung im andern möglich ist (das. Zusatz), so setzt von indifferenten Körpern, die sich berühren, jeder im andern wechselseitig die letztere.

Zusatz. Kohäsionsverminderung absolut betrachtet ist = Erwärmung, denn relativ, d. h. in bezug auf proportionale Kohäsionserhöhung, ist sie = Elektrizität (§ 83, Zusatz 1).

§ 85. Von je zwei differenten Körpern, die sich berühren, wird derjenige negativ-elektrisch, welcher eine relative Kohäsionserhöhung, derjenige positiv, welcher eine gleiche Kohäsionsverminderung erleidet[2]. — Folgt aus § 73, 75.

Zusatz 1. Der in der Kohäsion relativ verminderte Pol des Magnets (der Erde z. B.) ist der Südpol, der erhöhte der Nordpol; jener also = + M, dieser = — M.

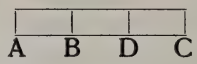
Zusatz 2. + E = + M, — E = — M.

---

[1] Korrektur: setzt das von Ursache und Wirkung. — Identität ist kein Bestimmungsgrund zum Handeln; dadurch nur Sein gesetzt. Sowie also die Körper durch die relative Identität (Magnetismus) als Substanz und Akzidens bestimmt sind, so sind sie diesem nach auch bestimmt für das Verhältnis von Ursache und Wirkung oder das substantive. Das erste Verhältnis gibt das Allgemeine zum Besonderen, das zweite das Besondere zum Allgemeinen. So wie durch Magnetismus die absolute Kohäsion oder die reine erste Dimension, so durch Elektrizität die zweite — Länge und Breite.

[2] Grundgesetz alles elektrischen Prozesses.

§ 86. Die Elektrizität wird nach demselben Mechanismus mitgeteilt und geleitet, nach welchem sie erweckt wird.

Erläuterung. Es sei ABDC 

ein Körper, der von C bis D relative Kohäsionsverminderung durch Berührung eines anderen erlitten hat, also + elektrisch ist, so verhält sich CD zu DB, wie sich zwei Körper von differenter Kohäsion zueinander verhalten, d. h. es ist die Bedingung zur Elektrizität gegeben, und da CD die notwendige Tendenz hat, in seinen Zustand zurückzukehren (§ 63, Zusatz 1), so wird es seine Kohäsion auf Kosten von DB erhöhen, dieses also (§ 81, Zusatz) in seiner Kohäsion gleichförmig vermindern, mithin (§ 85) + elektrisch setzen. Dasselbe Verhältnis ist zwischen DB und BA. Auf solche Weise wird sich das in C gesetzte + E über den ganzen Körper von C nach A, von A nach C so lange fortpflanzen, bis die Kohäsionsverminderung über die ganze Oberfläche gleichförmig ist.

Zusatz. Sie wird also immer nur erweckt, und im Grunde gar nicht mitgeteilt.

§ 87. Wärme und Elektrizitäts-Erregung stehen in einem umgekehrten Verhältnis[1].

Erhellt aus § 84, vergl. mit 85.

Anmerkung. Bestimmt läßt sich der Grund dadurch angeben, daß, wo Elektrizitätserweckung ist, immer Kohäsionserhöhung und Verminderung zugleich gesetzt ist (§ 83). Also so viel Wärme [+] in B, so viel positive Nicht-Wärme [—] in A, mithin Null-Wärme.

§ 88. Die Wärme wird auf dieselbe Weise geleitet und mitgeteilt, wie die Elektrizität, d. h. (§ 86, Zusatz) sie wird überhaupt nicht mitgeteilt im gewöhnlichen Sinne des Worts.

Erläuterung. Es sei der Körper ABDC (§ 86) in DC erwärmt, d. h. in seiner Kohäsion vermindert, so wird er seine

---

[1] denn Bedingung von jener Berührung indifferenter, von dieser differenter Körper.

Kohäsion auf Kosten von DB wieder erhöhen, usf., die Kohäsionsverminderung, d. h. die Wärme, wird also von CD nach DB und weiter fortgepflanzt zu werden scheinen.

Zusatz. Jeder Körper ist nur erwärmt, insofern er leitet, und umgekehrt, er leitet nur, insofern er selbst erwärmt wird.

2. Jeder Wärmeleitungsprozeß ist ein Erkältungs- [d. h. ein Kohäsionserhöhungs-]prozeß in bezug auf den leitenden Körper, die Leitungskraft ist daher nach der Energie zu schätzen, mit der ein Körper sich selbst (nicht, mit der er einen andern, durch eigne Kohäsionsverminderung) erkältet.

§ 89. Der elektrische Leitungsprozeß geschieht unter der Form des Magnetismus, und ist ein aktiver Kohäsionsprozeß, denn er geschieht nicht ohne gleichzeitige Kohäsionserhöhung und Verminderung zwischen zwei verschiedenen Körpern, oder verschiedenen Punkten desselben Körpers (§ 86), also (§ 73, Zusatz 2) unter der Form des Magnetismus, mithin auch (§ 68, Zusatz) als aktiver Kohäsionsprozeß.

Anmerkung. Der Leitungsprozeß zeigt sich wirklich als Kohäsion, z. B. in dem Anhängen entgegengesetzt-elektrischer Körper aneinander, und dieses Kohärieren ist hinwiederum Beweis, daß Kohäsion überhaupt nur unter der Bedingung von + und — möglich sei.

§ 90. Der Wärmeleitungsprozeß (Erkältungsprozeß) ist ein elektrischer Prozeß. — Folgt schon aus [dem entgegengesetzten Verhältnis der Elektrizität und der Wärmeerzeugung] § 87 (denn da Hervorbringung von Wärme mit Hervorbringung von Elektrizität im umgekehrten Verhältnis steht, so wird auch Aufhebung von Wärme nur mittelst eines elektrischen Prozesses möglich sein [d. h. Erkältung mit dem elektrischen Prozeß in gerade m Verhältnis stehen]), noch viel bestimmter aus § 88.

Beispiele. Erkältungsprozeß des Turmalins mit Umkehrung der Polarität, welche hier (durch ein besonderes Verhältnis, das späterhin sich erklären wird) schon durch Erwärmung gesetzt war. — Erkältungsprozeß des geschmolzenen Schwefels (wobei

freilich Reibung, d. h. Berührung in mehreren Punkten, nötig ist) — Erkältung durch Verdampfung usw. — Der erwärmte Körper völlig isoliert betrachtet, ist freilich nicht elektrisch, denn Elektrizität ist nur bei relativen Kohäsionsveränderungen. Sobald aber ein zweiter Körper (z. B. das Thermometer) hinzukommt, ist die Bedingung des elektrischen Prozesses gegeben, und also der Prozeß wirklich gesetzt.

§ 91. Wie die Kohäsion eine Funktion der Länge, so ist alle Leitungskraft eine Funktion der Kohäsion. — Der Beweis sind die zunächst vorhergehenden Sätze.

Zusatz 1. So wie die elektrische unter der Form des Magnetismus, so geschieht die Wärmeleitung wieder unter der Form der elektrischen Leitung; also kommt unmittelbar oder mittelbar alle Leitungskraft auf Magnetismus zurück[1].

Zusatz 2. Alle Leitung ist Identitätsbestrebung des Körpers. Es ist nicht der Körper an sich, welcher leitet, sondern die Schwerkraft (§ 63), insofern sie unter der Form der Kohäsion zu wirken gezwungen ist.

§ 92. Die Schwerkraft ist durch die Kohäsion als seiend gesetzt. — Beweis. Denn die Schwerkraft an sich, als [bloßer] Grund des reellen Seins von A und B, ist eben deswegen selbst nicht actu (§ 54, Anmerkung). Sie wird aber actu gesetzt dadurch, daß sie als das identische $A = B$ unter den Potenzen von A und B, diese in relativer Identität gedacht, gesetzt wird[2] (§ 64, Erklärung 1); nun ist aber durch die relative Identität von A und B Kohäsion gesetzt (§ 65. 66). Also usw.

§ 93. Im Licht ist die absolute Identität selbst. — Denn die absolute Identität überhaupt ist oder existiert unmittelbar dadurch, daß A und B als solche als seiend gesetzt sind (§ 50). Aber beide sind als solche, d. h. (§ 24) mit quanti-

---

[1] Überhaupt gehen fast alle Sätze, die hier vorkommen, bloß darauf aus, zu beweisen, daß alles dem Schema der Reflexion oder der Einbildung der Identität in die Duplizität unterworfen.

[2] d. h. dadurch quantitative Differenz.

tativer Differenz als seiend gesetzt, unmittelbar durch die Kohäsion, unmittelbar mit derselben aber auch A^2 (§ 58, Zusatz 7) = Licht (§ 62), also ist im Licht die absolute Identität selbst[1].

Anmerkung 1. In der Schwerkraft (§ 54, Anmerkung) mußten wir zwar dem Wesen nach die absolute Identität erkennen, aber nicht als seiend, da sie in jener vielmehr Grund ihres Seins ist (daselbst). In der Kohäsionskraft ist nicht die absolute Identität, sondern die Schwerkraft (§ 92), welche an sich nicht ist (das.). Im Licht geht die absolute Identität selbst und in der Wirklichkeit auf. Die Schwerkraft flüchtet sich in die ewige Nacht, und die absolute Identität selbst löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt, obgleich sie gezwungen ist, unter der Potenz von A und B, aber doch als das Eine Identische hervor und gleichsam ans Licht zu treten.

Anmerkung 2. Alle Physiker schreiben, ohne es zu wissen, der Schwerkraft als solcher ein bloßes reines Sein zu, dagegen betrachten sie die Kohäsionskraft bereits als etwas Empirisches, d. h. in der Sphäre der aktuellen Existenz Begriffenes. Indes ist doch auch in der Kohäsion die Schwerkraft nur als Grund von Realität, nicht als die Realität selbst. Im Licht dagegen ist die absolute Identität selbst das Reelle, und nicht bloßer Grund der Realität.

Zusatz. Da das Licht die absolute Identität selbst ist, so ist dasselbe notwendig auch seinem Wesen nach identisch. — Folgt unmittelbar.

Anmerkung 3. Lasset uns den Göttern danken, daß sie uns von dem Newtonischen Spektrum (ja wohl Spektrum) eines zusammengesetzten Lichtes durch denselben Genius befreit haben, dem wir so viel anderes verdanken. — In der Tat kann nur auf der Basis einer solchen Ansicht, welche die absolute Identität des Lichts behauptet, und die vorgeblichen Erfahrungsbeweise

[1] Also ist die absolute Identität als Grund von Existenz = Schwerkraft, welche nun selbst wieder als existierend gesetzt werden kann dadurch, daß sie unter der Form von A und B mit quantitativer Differenz gesetzt wird. Aber doch nur als Schwerkraft. Erst dadurch, daß sie A und B als Form Eines Seins setzt, setzt sie im Licht sich selbst.

jener nichtigen Hypothese dadurch widerlegt, daß sie an die Stelle der künstlich verwickelten und verunstalteten Experimente der Newtonischen Schule die reinsten, einfachsten Aussprüche der Natur selbst setzt, dieses ganze Identitätssystem sich erheben. Zu verwundern ist es eben nicht, sondern vielmehr ganz natürlich und höchst begreiflich, daß die Physiker, welche den Newtonischen Sätzen knechtische Anhänglichkeit geschworen haben, sich gegen Versuche setzen, welche ganz unleugbar dartun, daß sie gerade in dem Teil der Physik, worin sie bisher die größte, ja fast geometrische Evidenz zu besitzen wähnten, sich in Ansehung der Hauptsache in dem grundlosesten Irrtum befunden haben. Solche Erfahrungen könnten über kurz oder lang den Glauben an diese blinden Priester der verschleierten Göttin auch unter dem Volk wankend machen, und die allgemeine Vermutung hervorbringen, daß es mit allen andern Teilen der eigentlichen Physik (nämlich des dynamischen Teils derselben) um nichts besser gestanden habe, und daß die wahre Physik erst jetzt anfangen müsse zu werden und sich aus der Verwirrung und Nacht herauszuarbeiten. Eine künftige Geschichte der Physik wird nicht unbemerkt lassen, welche retardierende Kraft in Ansehung der ganzen Wissenschaft die Newtonische Vorstellung vom Licht ausgeübt hat, und wie dagegen die entgegengesetzte, einmal zugrunde gelegt und angenommen, die Natur gleichsam öffnet, und den Ideen Raum macht, die bis jetzt aus der Physik so gut wie verbannt waren.

Erläuterung. Man wird dem Bisherigen zufolge das Verhältnis der Schwerkraft zur Kohäsionskraft und dieser zum Licht so ausdrücken können. Die Schwerkraft ist die absolute Identität, sofern sie die Form ihres Seins hervorbringt[1]; die Kohäsionskraft ist die unter der allgemeinen Form des Seins (A und B) existierende Schwerkraft[2]; das Licht ist die absolute Identität selbst, insofern sie ist. In der Schwerkraft ist die absolute Iden-

[1] Bestimmter: das Sein hervorbringt, worin die Form ihrer Existenz hervortreten kann.

[2] Bestimmter: ist die Schwerkraft, insofern an ihr bereits die allgemeine Form der Existenz hervorgetreten ist.

tität bloß ihrem Wesen nach[1], d. h. (§ 15, Zusatz) abstrahiert von der Form ihres Seins (welche erst hervorgebracht wird), das Licht ist das Existieren der absoluten Identität selbst, und dies ist der Grund des verschiedenen Seins der Schwerkraft und des Lichts.

2. Bei weitem den meisten kommt es vor, als ob das, was ideell ist, weniger existiere oder sei als das Reelle, daher sie jenes gleichsam geringer achten als dieses, so wie hinwiederum andere das Reelle verschmähen, als ob es nicht der Reinheit des Ideellen gleich käme. Diese mögen darauf aufmerksam sein, wie sie ja in dem Licht schon ein Principium mere ideale actu existens erblicken.

§ 94. Die absolute Identität ist als Licht gesetzt nur, sofern A und B Faktoren der Kohäsion sind, und hinwiederum sind A und B als Faktoren der Kohäsion nur durch das Licht gesetzt. — Beweis. Denn unmittelbar dadurch, daß A = B gesetzt ist, ist auch A^2 gesetzt (§ 58, Zusatz 7). A = B aber ist unmittelbar dadurch, daß A^2 [die höhere Potenz] gesetzt ist, als Substrat der relativen Identität gesetzt (§ 64), und es ist nur als solches gesetzt, denn auch die relative Duplizität kommt auf sie zurück (§ 83, Zusatz 3), die relative Identität aber ist Form der Kohäsion (§ 65, vergl. mit 67). Also sind 1. A und B selbst unmittelbar dadurch, daß die absolute Identität als A^2 als Licht gesetzt ist, Faktoren der Kohäsion, 2. die absolute Identität selbst ist als A^2 nur insofern, als A und B Faktoren der Kohäsion sind.

Erläuterung. Es könnte manchem scheinen, als ob in dem vorhergehenden Satz und dem Beweis desselben ein Zirkel gemacht würde, dies wird sich dadurch aufklären, daß wir uns über das Verhältnis des Lichts und der Schwerkraft noch bestimmter ausdrücken.

A = B ist relative Totalität, aber nur in bezug auf die höhere Potenz, denn in bezug auf sich selbst ist es absolute (§ 42, Er-

[1] Daher das Wesen der Materie eigentlich = dem Wesen des Unendlichen und durch nichts so unmittelbar ausgedrückt.

klärung 2). Nun ist aber in der absoluten Totalität vollkommene Indifferenz gesetzt. Die Schwerkraft als absolute Totalität würde also vollkommene Indifferenz der Attraktiv- und Expansivkraft setzen. Allein sie setzt beide A und B in Ansehung des einzelnen quantitativ ins Unendliche (§ 57), und nur in Ansehung des Ganzen (das., Erläuterung) in vollkommenem Gleichgewicht; zu jenem aber ist sie bloß bestimmt durch die höhere Potenz (dadurch, daß sie nur relative Totalität ist); und weil mit diesem Setzen der Attraktiv- und Expansivkraft mit quantitativer Differenz auch Grade der Kohäsion gesetzt sind (§ 72), so ist sie zum Setzen der Kohäsion nur bestimmt durch die höhere Potenz; die Kohäsion ist daher gesetzt, so wie nur $A = B$ als relative Totalität überhaupt gesetzt ist, d. h. ebenso ursprünglich als $A = B$ selbst, und hinwiederum die höhere Potenz (also die absolute Identität als A^2) ist gesetzt dadurch, daß $A = B$ nur als relative Totalität, mithin unter der Form der quantitativen Differenz (der Kohäsion) gesetzt sein kann; es ist also hier wirklich kein Vor und kein Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit der Potenzen als solcher ((§44). Ich sage als solcher, denn absolut betrachtet geht $A = B$ dem A^2 allerdings voraus (es ist erster Grund aller Realität, § 54, Zusatz 1), nicht aber als Potenz betrachtet, denn alle Potenzen setzen sich wechselseitig voraus, wie aus § 43 sehr leicht zu ersehen ist.

Zusatz. Da die absolute Identität nur insofern Licht (A^2) ist, als A und B Faktoren der Kohäsion sind (§), so ist die Kohäsion notwendig auch die Grenze des Lichts selbst, und die ganze Herrschaft des Lichts (mithin auch des dynamischen Prozesses) wird auf das Reich der Kohäsion eingeschränkt sein, ein Satz, welcher sich bald als wichtig zeigen wird.

§ 95. Das materielle Universum ist durch einen ursprünglichen Kohäsionsprozeß gebildet. — Beweis. Denn die Schwerkraft ist Grund der Dinge nur der Substanz (§ 70, Anmerkung), nicht aber der Form (dem Akzidentellen) nach. Die Schwerkraft selbst aber ist actu nur unter der Form der Kohäsion (§ 92), denn durch dieselbe wird sie unter der all-

gemeinen Form (dem Akzidentellen) des Seins (§ 70, Anmerkung), A und B, gesetzt, nun ist aber das aktuelle Sein der Schwerkraft das materielle Universum (§ 57): also ist die materielle Welt durch einen ursprünglichen Kohäsionsprozeß gebildet[1].

Anmerkung. Der Beweis war auch unmittelbar daraus zu führen, daß die Materie im Ganzen, wie im Einzelnen, als ein Magnet anzusehen ist. § 69.

---

[1] Wird nach dem wahren Ursprung des materiellen Universums gefragt, so kann man von ihm weder sagen, daß es einen Anfang habe, noch daß es keinen habe. Denn es ist absolut oder der Idee nach ewig, d. h. es hat überhaupt kein Verhältnis zu der Zeit. Alle Zeitbestimmung ist nur im endlichen und reflektierenden Erkennen, an sich aber sind alle Dinge auf eine ewige und nichtzeitliche Weise enthalten in dem Absoluten. Fragt man aber nach dem Absonderungsakt, wodurch das materielle Universum für das reflektierende Erkennen sich absondert von dem All und in ein zeitliches Dasein übergeht, so ist der Magnet (sein Produkt Kohäsion) Prinzip der Individuierung, aktiv ausgedrückt, das Selbstbewußtsein.

Was sich absondert, sondert sich nur für sich ab, nicht in Ansehung des Absoluten. Dies ist freilich am klarsten an dem höchsten Absonderungsakt, dem Ich. Ich bin nur dadurch, daß ich von mir weiß, und unabhängig von diesem Wissen überhaupt nicht als Ich. Das Ich ist sein eigenes Tun, sein eigenes Handeln.

Von diesem Absonderungsakt aber, der im Ich lebendig, selbsttätig ist, ist an den körperlichen Dingen ein passiver Ausdruck, ein Prinzip der Individuierung, das ihnen im Absoluten selbst aufgedrückt ist, um sich, nicht in Ansehung des Absoluten, wohl aber in Ansehung ihrer selbst, abzusondern. — Das Einzelne tritt in die Zeit, ohne sich in Ansehung des Absoluten aus der Ewigkeit zu verlieren. Alles, was zur Form des Universums gehört, ist nur auf eine nicht zeitliche Weise begriffen in ihr. Da diese Form quantitative Differenz, d. h. Endliches im einzelnen, und Indifferenz, d. h. Unendliches im ganzen ist, so ist auch die ganze Reihe des Endlichen, aber nicht als endlich, gleich ewig, schlechthin gegenwärtig im Absoluten. Diese ewige Ordnung der Dinge, innerhalb welcher eins das andere setzt und nur durch das andere möglich ist, ist nicht entstanden, oder wenn sie entstanden, so entsteht sie mit jedem Bewußtsein aufs neue.

Die absolute Identität ist gleichsam der allgemeine Auflösungsmoment aller Dinge; in ihr ist nichts unterschieden, obgleich in ihr alles enthalten. Das endliche Erkennen, das Selbstbewußtsein, trübt diese höchste Durchsichtigkeit, und wenn wir in unserem Gleichnis fortfahren wollen, so ist die reale, materielle Welt ein Niederschlag oder eine Präzipitation der absoluten Identität, die ideelle Welt dagegen eine Sublimation. Diese beide sind im absoluten nicht getrennt, sondern eins, und hinwiederum ist das, worin sie eins sind, das Absolute.

Zusatz 1. Unser Planetensystem insbesondere ist durch einen Kohäsionsprozeß gebildet, und ist im Ganzen auf gleiche Weise ein Magnet, wie es die Erde im Einzelnen ist.

Anmerkung. Dieser Satz ist eine unmittelbare Folge von § 95, vergl. mit § 39. Ich stelle ihn aber hier insbesondere auf, weil in Ansehung desselben auch der Beweis in specie möglich ist, wie ich künftig ausführlicher zeigen werde. — Auf gleiche Weise wie die Erde zeigt auch das Planetensystem nach der einen Seite (dem Südpol) relative Kohäsionsverminderung, nach der entgegengesetzten (dem nördlichen) relative Kohäsionserhöhung. Die gesamte physische Astronomie hat von dem aufgestellten Grundsatze auszugehen. Die Ursache der Exzentrizität der Bahnen, die Verhältnisse der Dichtigkeiten zu den Massen und Exzentrizitäten, die Ursache und das Gesetz der Inklination der Weltkörper, der Achsendrehung, aller meteorologischen und allgemeinen Naturveränderungen, z. B. der Abweichung der Magnetnadel, die Gesetze, nach welchen die Monde gebildet und an den Hauptplaneten geheftet sind usw., alle diese Gegenstände finden ihre gemeinschaftliche Aufklärung in dem Gedanken, die Bildung des Planetensystems als einen allgemeinen Kohäsionsprozeß vorzustellen. — Sehr viel hat das § 72 aufgestellte und mir von Herrn Steffens zuerst mitgeteilte Gesetz beigetragen, diesen lange gehegten und öffentlich vorgetragenen Gedanken endlich mit der Vollständigkeit auszuführen, als ich längst gewünscht habe. Das Hauptprinzip indes ist der verschiedene Grad der Kohärenz an den verschiedenen Stellen des Magnets selbst nach dem § 73 aufgestellten Gesetz.

Zusatz 2. Das Planetensystem hat sich durch Metamorphose gebildet. — Folgt aus Zusatz 1, vergl. mit § 78, Erklärung.

Zusatz 3. Die Reihe von Körpern, welche das Planetensystem bildet, kann nach keinem andern als dem § 74 aufgestellten Gesetz differieren. Es ist also im Ganzen, oder an sich betrachtet, Eine Masse.

Zusatz 4. Die Reihe der irdischen Körper ist gleich der

Reihe der himmlischen. Folgt aus 3, vgl. mit dem allgemeinen Gesetz, das im Einzelnen alles ist, was im Ganzen ist.

Anmerkung. Dieser Satz ist von sehr bestimmter Anwendung, z. B. um manche Erscheinungen in der Metallreihe zu begreifen, worin mehrere sich zu gewissen andern offenbar wie Monde zu ihren Hauptplaneten verhalten.

Erläuterungen. Es ist nötig, daß ich hier etwas von der Art sage, wie ich nach Maßgabe meiner Begriffe von der Kohäsion und dem Licht, — vorzüglich aber, nachdem wir durch den glücklichen Gedanken des Herrn Steffens instand gesetzt sind die beiden Pole des Magnetismus bis zu ihrer getrennten Darstellung im Kohlen- und Stickstoff zu verfolgen, durch die Versuche aber, welche seitdem mit der Voltaischen Batterie angestellt worden sind, meine Ideen über das Wesen des Wassers eine vollkommene Begründung erlangt haben — wie ich mir nach diesen Voraussetzungen die Metamorphose des Erdkörpers denken zu müssen glaube. Die Natur dieser Darstellung sowohl als diese ganze Untersuchungsart erlaubt nur, das Allgemeinste hierüber aufzustellen; eine vollständige und bis ins Detail gehende Darstellung ist auf dem Wege der Induktion zu suchen und ohne Zweifel von Steffens (in seinen Beiträgen usw.) zu erwarten. — Wir schicken einige allgemeine Sätze voraus. Man könnte sich den ganzen Prozeß der Metamorphose auf folgende Art vorstellen:

Die absolute Identität ist nicht an sich Licht, sondern nur, sofern das Identische $A = B$ unter der Form des Seins von A und B, diese als Faktoren der Kohäsion gedacht, gesetzt ist (erhellt aus § 94).

Die absolute Identität, sofern sie Licht ist, kann die Grenzen der Kohäsion nicht überschreiten, denn sie ist nur unter der Bedingung der letzteren.

Die absolute Identität strebt aber nicht unter dieser oder jener Form ($A = B$), sondern überhaupt unter der Form ($A = A$) zu sein.

Die Kohäsion ist also eine wirkliche Schranke des Lichtes, sofern dieses die absolute Identität ist.

Nachdem also einmal diese Schranke gesetzt, d. h. nachdem die absolute Identität überhaupt Licht ist, strebt sie innerhalb der Sphäre, in welcher sie Licht ist, notwendig, auch die Kohäsion wieder aufzuheben. — Das Hauptproblem ihrer Dekonstruktion ist also das Eisen, und dieses wird sonach nach entgegengesetzten Richtungen zerlegt werden.

Allein vom Standpunkt der Spekulation angesehen, ist die Materie im Ganzen sowohl als im Einzelnen unter der Form der quantitativen Differenz in Ansehung des Einzelnen und der Indifferenz in Ansehung des Ganzen ursprünglich schon gesetzt. — Wir betrachten also die Metamorphose als eine ursprüngliche und den Total-Magnet der Erdmaterie als in seiner ganzen Totalität zugleich gesetzt. Dies zur vorläufigen Erklärung.

1. Der Sitz der Kohäsion, insofern sie tätig ist, ist in dem Indifferenzpunkt selbst, in Ansehung der ganzen Reihe also im Eisen. Im Eisen ist sonach aktive Kohäsion gegenwärtig.

2. Nach den beiden entgegengesetzten Richtungen ist quantitative Differenz, nach der einen mit überwiegendem positiven, nach der andern mit überwiegendem negativen Faktor gesetzt.

3. Die Kohäsion außerhalb des Indifferenzpunktes nenne ich passive, und diese ist nach der negativen Richtung im Zunehmen begriffen, nach der positiven nähert sie sich allmählich der gänzlichen Auflösung.

4. Nach der negativen Seite zu fallen einige der dem Eisen in der Kohärenz am nächsten stehenden, hierauf die sogenannten edlen Metalle, zuletzt verliert sie sich in die Körper von der größten passiven Kohärenz (z. B. Diamant), und tritt hier als reiner Kohlenstoff hervor.

5. Nach der positiven Seite fallen wiederum einige Metalle, durch welche sich die Kohärenz des Eisens allmählich verliert, endlich verschwindet diese Seite in Körper von der geringsten Kohärenz[1], und zuletzt in den Stickstoff.

6. Aus 3. ist zu ersehen, warum der Kohlenstoff durchgängig

[1] Schwefel, Phosphor.

(auch in der Pflanze) in der Konkreszenz mit dem Erdkörper, der Stickstoff aber (auch im Tier) außer der Kohäsion mit demselben erscheint.

7. Sobald nach den entgegengesetzten Richtungen die Potenzen der Differenz (A und B) völlig getrennt sind, fällt die Materie in den absoluten Indifferenzpunkt. Dieser ist durch das Wasser bezeichnet (das ursprünglich Flüssige, worin die reine dritte Dimension produziert ist, § 51, c).

8. In dieser ganzen Metamorphose bleibt die Substanz dieselbe (§ 78, Erklärung), und nur das Akzidentelle oder die Kohäsion wird verändert.

9. Das Wasser kann als völlig gleichgültige Substanz nach entgegengesetzten Richtungen potenziert werden, so, daß es sich mit dem einen Pol an die positive, mit dem andern an die negative Seite der [ersten] Reihe anschließt [und Mittelprodukte bildet]. In diesem Fall heißt es Sauerstoff, in jenem Wasserstoff (die kohäsionsloseste aller Substanzen).

10. So wie Stickstoff und Kohlenstoff die Faktoren der aktiven Kohäsion sind, so Sauerstoff und Wasserstoff die der passiven, oder so wie jene die chemischen Repräsentanten der beiden Magnetismen, so diese die der beiden Elektrizitäten (man vgl. hierüber insbesondere diese Zeitschrift Bd. 1, Heft 2, S. 68 ff. [oben I, 803]. Jener wird kohäsionserhöhend, dieser vermindernd sein[1].

11. Das Wasser kann im Sauer- und Wasserstoff nicht der Substanz nach verändert werden. — Denn dies kann überhaupt keine Materie im dynamischen Prozeß (§ 94, Zusatz). Die neuern Verwandlungsversuche des Wassers lehren also in dieser Rücksicht nichts, was dem Wasser eigentümlich wäre, sondern bestätigen nur den allgemeinen in der Naturphilosophie bewiesenen Satz, daß alle Qualitäten nur Potenzen des Einen gleichen und indifferenten A = B sind. (Man siehe die Abh. vom dynamischen Prozeß Bd. 1, Heft 1 und 2 dieser Zeitschrift § 47 ff.

[1] Korrektur: Jener wird die relative Kohäsion erhöhen, dieser vermindern.

[oben I, 788 ff.]). In dem Sinn, in welchem das Wasser unzerlegbar ist, ist es alle Materie [und umgekehrt, in dem Sinn, in welchem man andere Materie zerlegen kann, ist es auch das Wasser]. — Das, was allein dem Wasser eigentümlich ist, besteht in dem, was der folgende Satz aussagt.

12. Das Wasser ist keiner dauernden Polarität fähig. Denn diese ist nur unter der Form der Starrheit und des Magnetismus (§ 68). — Das Wasser in seinen Veränderungen deutet ein höheres Verhältnis an, das der ganzen Erde zur Sonne [Süd- Nord- Ost- Westpol]. Denn wenn es der Sonne gelänge, die Erde sich auf gleiche Weise wie die Erde den Mond anzueignen, oder eine dauernde Ost- und Westpolarität hervorzubringen, so würde das Wasser ebenso von der Erde wie, allen Spuren nach, vom Mond verschwinden.

13. Das Wasser enthält ebenso wie das Eisen, nur in absoluter Indifferenz wie jenes in relativer, Kohlen- und Stickstoff, und so kommt alle wahre Polarität der Erde auf die eine ursprüngliche, Süd und Nord, zurück, welche im Magnet fixiert ist.

In diese Reihe fällt die gesamte ursprüngliche Materie der Erde, so wie in diesen wenigen Sätzen die Theorie des ganzen dynamischen Prozesses liegt.

Zusatz 5. Diese Theorie der Metamorphose, von der wir freilich nur die Hauptzüge angeben konnten, läßt noch eine Frage unbeantwortet, sie bestimmt nämlich bloß die Stelle, welche jede Materie in der ursprünglichen Reihe einnimmt [die Qualität], nicht aber die Quantität dieser Materie selbst. Hier muß nun sogleich die Bemerkung (Bd. 1, Heft 2, S. 56 dieser Zeitschrift [oben I, 795]) wiederholt werden, daß die Formel A:R nur die relative Größe der Kräfte, nimmermehr aber die absolute bezeichnen kann. Die Formel 2A:2R z. B. sagt nicht, daß eine doppelte Quantität der Kräfte verwendet worden sei, sondern daß das Verhältnis der Kräfte ein ganz gleiches sei. Jedes Verhältnis der Kräfte ist nun aber in Ansehung jeder bestimmten Materie ins Unendliche, und im kleinsten wie im größten Teil dasselbe. Die Kräfte an und für sich oder einzeln betrachtet, haben überhaupt keine Quantität, denn

als Form des Seins der absoluten Identität sind beide unendlich; Quantität erlangen sie nur durch jenes Verhältnis und in demselben. Die extensive Größe eines Körpers kann daher durch nichts als durch Addition jenes Verhältnisses zu sich selbst ausgedrückt werden, diese Addition aber ist durch die Kohäsion gesetzt. Vor derselben ist keine Addition, das A = B ist schlechthin Eines, absolute Stetigkeit. Mit dem Übergehen aus dieser [absoluten Stetigkeit] zur relativen werden erst Teile (diskrete Größen) und Hinzufügung von Teil zu Teil möglich. Die Formel A : B bezeichnet ein bloßes 1; das Schema der Kohäsion ist die Reihe 1 + 1 + 1 . . ins Unendliche. Ein 2 wird erst durch die relative Duplizität, also die Elektrizität (§ 89, Zusatz) gesetzt. In der ursprünglichen Produktion ist nicht Addition, sondern Durchdringung, durchaus kein Teil, sondern das absolute Eins[1]. — Eine andere Frage ist es nun aber, wodurch die Größe jener Addition selbst bestimmt sei, und hierüber ergibt sich Folgendes. Indem nach der negativen Seite die passive Kohäsion zunimmt, geht die Metamorphose notwendig durch das Maximum der spezifischen Schwere. Der Kohäsionsprozeß in so eminentem Grad schwerer[2] Körper kann aber nicht in die Länge fortgesetzt werden, da die ursprüngliche Proportion diesen Aufwand von Attraktivkraft nicht lange zuläßt; dagegen kann sie nach der entgegengesetzten Richtung mit dem positiven Faktor verschwenderischer sein, und endlich im Indifferenzpunkt die größten Quantitäten produzieren, wie sich durch die Betrachtung des Planetensystems und die Menge des Eisens in der Erde aufs bestimmteste dartun ließe. Es ist also Eine Attraktiv- und Expansivkraft im Ganzen, die nur nach entgegengesetzten Richtungen mehr oder weniger angehäuft wird. — Dem Physiker mag es frei stehen, sich die Verteilung der Kräfte durch ein Zurückgehen ins Unendliche (von dem einzelnen Körper auf die Erde, von der Erde auf das ganze Planetensystem) zu erklären usf. Die Spekulation, welche einen solchen Regressus nicht sta-

[1] Ebendeswegen ist auch der gemeine Begriff der spezifischen Schwere unmöglich (als ob auf der Menge der Teilchen beruhend). Jedes A = B schon spezifische Schwere.

[2] Korrektur: der spezifisch schwersten.

tuiert, vernichtet ihn durch die Totalität und das absolute Zugleich, worin alles begriffen ist.

§ 96. Die absolute Identität, insofern sie als Licht ist, ist nicht Kraft, sondern Tätigkeit. — Denn als Licht ist sie nicht Grund von Realität, sondern selbst Realität (§ 93). Sie ist aber nicht ein einzelnes Sein, denn sie ist das Sein selbst (§ 8), mithin (§ 36) auch nicht begrenzt, d. h. leidend, sonach reine Tätigkeit.

§ 97. Die absolute Identität ist gesetzt unmittelbar dadurch, daß die Schwerkraft als seiend gesetzt ist. Denn dadurch sind alle Bedingungen ihres Seins gesetzt, wie aus der Vergleichung des zuletzt Vorgetragenen mit § 45. 46 erhellt.

§ 98. Die absolute Identität ist nicht an sich Licht, sondern nur, sofern sie die absolute Identität dieser Potenz ist. — Denn (§ 62) sie ist nur als A^2 = Licht. Folgt noch unmittelbarer aus § 94.

Zusatz 1. Umgekehrt also wird das Licht an sich (abstrahiert von der Potenz) betrachtet, die absolute Identität selbst sein.

Zusatz 2. Als absolute Identität dieser Potenz kann das Licht nur durch die Grenze dieser Potenz, mithin (§ 94, Zusatz) die Kohäsion gesetzt sein.

§ 99. Erklärung. Identität mit dem Licht ist Durchsichtigkeit.

Zusatz. Die Schwerkraft[1] flieht vor dem Licht, denn sie geht vor ihm her, als der unmittelbare Grund seiner Existenz. Aber für die absolute Identität ist sie durchsichtig, denn dieser ist alles gleich. Sie ist also undurchsichtig für die absolute Identität nur, sofern sie Licht ist, diese aber ist = Licht nur, sofern die Schwerkraft[2] selbst unter der Form der quantitativen Differenz — also selbst nicht als reine Identität — gesetzt ist (§ 94). Also ist Undurchsichtigkeit ursprünglich nur relativ, und weder in Ansehung der Schwerkraft noch in Ansehung des Lichts, beide absolut betrachtet, gesetzt.

[1] Korrektur: Schwere.
[2] Korrektur: die reale Einheit.

Erläuterung. Nicht nur ist jeder der einzelnen Faktoren A und B dem Licht, dem Wesen nach, gleich (denn jeder derselben ist die gleiche absolute Identität, § 22), sondern auch die absolute Indifferenz beider ist es. Undurchsichtigkeit also entsteht nur durch das Gesetztsein beider in relativer Indifferenz oder quantitativer Differenz, denn in diesem Verhältnis trüben sich beide wechselseitig. In der oben konstruierten Kohäsionsreihe wird daher die Durchsichtigkeit für das Licht nur in den absoluten Indifferenzpunkt (§ 95, Zusatz 4, Erläuterung 7) und an die beiden Extreme der Kohäsionsgrade fallen, wo gegen das Übergewicht des einen Faktors der andere beinahe verschwindet, also die ungetrübte Identität wieder hervortritt. Die höchste Undurchsichtigkeit fällt notwendig in den Punkt der höchsten unter der Form der Kohäsion gesetzten Schwere. (Die Platina und übrigen Metalle.)

§ 100. Unmittelbar dadurch, daß die absolute Identität im Gegensatz mit der Schwerkraft gesetzt wird, wird sie als bloßes Licht, d. h. als absolute Identität dieser Potenz, gesetzt.

Erläuterung. Wir zweifeln nicht, es werde den meisten widersprechend scheinen, wenn wir von einer absoluten Identität dieser Potenz, d. h. einer absoluten Identität, die doch nicht absolut ist, reden, allein dieser Widerspruch verschwindet, sobald Folgendes in Betrachtung gezogen wird.

Das Licht seinem Wesen nach betrachtet, ist die absolute Identität selbst, seiner Existenz nach betrachtet, die absolute Identität dieser Potenz. Man nehme die Potenz, d. h. die Art der Existenz, hinweg, so ist es die absolute Identität schlechthin, man denke hinzu, so kann es als absolute Identität nicht aufgehoben werden (§ 11); es ist also dem Wesen nach in dieser Potenz gleichwohl die absolute Identität, so wie es die absolute Identität auch dem Sein nach in Ansehung aller Potenzen ist. — Der Leser wird überhaupt beständig vor Augen behalten, daß alle Gegensätze, welche gemacht werden mögen, vom Standpunkt der absoluten Indifferenz aus ganz verschwinden und durchaus nichts

an sich sind. So ist z. B. leicht einzusehen, daß das Dasein des Lichts nur die Stelle des Ganzen bezeichnet, wo das Übergewicht noch ganz auf die reelle Seite fällt, so daß Licht und Schwerkraft zusammen in bezug auf das Ganze wieder Ein Reelles bilden, und also keineswegs im Gegensatze stehen.

§ 101. Das Licht kann nicht als Licht gesetzt werden, ohne unter der allgemeinen Form des Seins (A und B) gesetzt zu werden.

Beweis. Denn seinem Wesen nach (§ 98) ist es nicht Licht, sondern die absolute Identität selbst. Das also, wodurch es Licht ist, kann nicht zu seinem Wesen, mithin auch nicht zum Wesen der absoluten Identität gehören, es ist also bloß eine Form oder Art ihrer Existenz [und zwar dieser bestimmten Existenz, durch welche es = Licht ist] (§ 15, Zusatz 1). Das Licht, qua Licht, ist also selbst nur eine [bestimmte Art oder] Form des Seins der absoluten Identität. — Nun ist aber die allgemeine Form des Seins der absoluten Identität A und B, also ist das Licht als Licht notwendig unter der Form von A und B gesetzt [wahrer absoluter Indifferenzpunkft der Kohäsionsreihe, und also gesetzt, wo die Differenz gesetzt ist, und in gleichem Verhältnis wie diese].

§ 102. Das Licht ist nicht seinem Wesen nach unter der Form von A und B gesetzt. — Denn es ist nicht seinem Wesen nach Licht (§ 98), nun wird es aber bloß als Licht usw. (§ 101). Also wird es auch nicht seinem Wesen nach usw.

§ 103. Das Licht seinem Wesen nach ist unabhängig gesetzt von dem A sowohl als B, welche beide bloße Formen seiner Existenz sind. Folgt mit der gleichen Evidenz wie § 6.

Zusatz. Da weder A noch B an sich Licht sind, sondern nur die absolute Identität, insofern sie unter der Form beider gesetzt ist, so wird sie gerade nur in der relativen Indifferenz beider als Licht gesetzt sein.

Anmerkung. A und B in bezug auf das Licht sind Faktoren der Kohäsion (dies erhellt aus § 94), B der expansive, kohäsions-

vermindernde, mithin + E (Potenzierendes des Wasserstoffs), A sonach als das entgegengesetzte — E (Potenzierendes des Sauerstoffs). Wir kommen also hier auf einen schon früher (von der Weltseele S. 27 [oben I, 492], obgleich noch unentwickelt, aufgestellten Satz zurück, der erst hier zugleich seine Bestätigung und Berichtigung erhält. Aber eben in der quantitativen Indifferenz von + und — E ist unter ganz entgegengesetzten modis existendi ein und dasselbe Identische (Licht) gesetzt.

Wir machen diese Bemerkung auch darum ausdrücklich, damit man in unserem Satz nicht etwa eine Bestätigung der Vorstellung einiger Physiker sehe, nach denen das Licht aus Wärmestoff und einem andern Prinzip, Lichtstoff, zusammengesetzt ist. — Denn was die Zusammengesetztheit des Lichts betrifft, so siehe darüber § 102. A und B gehören nach unserer Deduktion nicht zum Wesen des Lichts, welches das der absoluten Identität selbst ist, sondern zu der bloßen Form seiner Existenz als Licht. Es wird also selbst als Licht nur in der Indifferenz beider existieren können. Also obgleich unser B das erwärmende Prinzip ist, so ist doch das, was wir durch A bezeichnen, nicht etwa als der leuchtende Teil des Lichts zu betrachten. Denn das Licht, sonach auch die Erleuchtung, ist gerade da, wo die vollkommene Indifferenz beider, also weder das eine noch das andere ist.

Erklärung. Licht unter der Form von A und B mit quantitativer Differenz gesetzt, nenne ich getrübtes Licht.

§ 105. Alle Durchsichtigkeit für das Licht ist eine bloß relative. — Erhellt aus § 99, vgl. mit Erläuterung.

Lehnsatz 1. Die Wirkung eines relativ-durchsichtigen Körpers auf das Licht ist Refraktion. Die innere Wirkung der Refraktion ist, das Licht zu trüben, d. h. (§ 104, Erklärung) unter der Form von A und B mit quantitativer Differenz zu setzen. Die äußere Wirkung desselben ist die Verrückung eines leuchtenden Gegenstandes.

Lehnsatz 2. Die Wirkung des undurchsichtigen Körpers auf das Licht ist Reflexion. Auch diese ist ein Trüben des Lichts [Setzen des Lichts unter der einen oder andern Form].

Anmerkung 1. Reflexion und Refraktion haben einen und denselben Grund in der Natur.

Anmerkung 2. Daß das Licht durch Wirkung der Refraktion ebenso wie durch Reflexion unter der Form von B, mithin als wärmend gesetzt werde, davon konnten längst auch Tatsachen belehren, z. B. die geringe Wärme der Luft in den höchsten Regionen der Atmosphäre, die bei weitem größere in den tieferen, wo das Licht bereits durch vielfache Refraktion gegangen ist, u. a. m.

Zusatz. Die Wärme gehört nicht zum Wesen, sondern ist ein bloßer modus existendi des Lichts.

§ 106. Lehnsatz. Die Farbe ist in bezug auf das Licht etwas schlechthin Akzidentelles. Die innere Wirkung der Refraktion ist das Getrübtwerden des Lichts[1], die äußere ein Verrücken des Bildes; daß aber dieses Verrücken Farbe hervorbringe, dazu wird noch überdies die zufällige Bedingung aneinander grenzender heller und dunkler Ränder erfordert, siehe Goethe's Beiträge zur Optik. Erstes und zweites Stück.

Anmerkung. Hieraus und aus § 105, Zusatz, ist ohngefähr zu ersehen, was von den neuen Herschelschen Versuchen über die wärmende Kraft der Sonnenstrahlen und von dem vorgeblichen Wärmespektrum (ähnlich dem Newtonischen Farbengespenst) zu halten sei. Wir wollen aber den deutschen Physikern nicht vorgreifen, welche Herschels Schlüsse ohne allen Zweifel höchst bündig finden, und diese merkwürdigen Versuche als einen neuen und fast unumstößlichen Beweis der Newtonischen Theorie oder zum wenigsten einer Zusammengesetztheit oder Polarität des Lichts (in ihrem Sinn) ansehen werden. Indes wünschten wir von solchen, die diese Versuche wiederholen, vorzüglich noch einige Aufklärungen, die wir bei Herschel vergeblich suchen, z. B. wie es sich mit der wärmenden Kraft besonders des Blau (aber auch des Gelb) verhalte, von welchem Hr. Herschel (wenigstens in dem Auszug, der vor uns liegt, wohl schwerlich durch die Schuld des fleißigen und genauen Epitomators) gänzlich schweigt. Fast sollte man ohne weitere Gründe schon hieraus vermuten, das

[1] mit quantitativer Differenz der Form, aber nicht dem Wesen nach.

Blau habe sich in die Newtonische Refrangibilitätsordnung nicht fügen wollen; es habe sich z. B. dem Rot in Ansehung der Erwärmung ebenso nahe gestellt als in Ansehung der Erleuchtung — (Annalen der Physik Bd. VII, S. 142), nur mit so viel Unterschied, als dadurch entstehen muß, daß bei dem ersten der dunkle Rand über den hellen geführt, bei diesem es dagegen umgekehrt, und der dunkle Grund das Durchwirkende ist. — Was Herschels Versuche über die verschiedene Stärke der Erleuchtung durch verschiedenfarbiges Licht anbelangt, so ist das Resultat aus ihnen ganz so, wie man es ohne alle Versuche zum voraus wissen konnte. — Auffallend ist es, um dies noch zu bemerken, warum der Raum außerhalb des Violetten nur mit dem Thermometer und nicht andern Reagentien untersucht worden ist. — Für den Zweck der gegenwärtigen Darstellung mag es einstweilen genug sein zu versichern, daß auch durch die neuern Versuche Herschels der Lehrsatz von der Identität des Lichts auf keine Weise gefährdet, und eher etwas ganz anderes bewiesen werde als die Zusammengesetztheit desselben. Den umständlichen Beweis dieser Behauptung wird ein eigner Aufsatz des folgenden Heftes führen.

Zusatz. Das Licht ist dem Wesen nach farblos, oder durch die Farbe ist das Licht gar nicht seinem Wesen nach bestimmt. Denn das Licht wird nur getrübt, gefärbt aber wird nicht einmal das Licht, sondern nur das Bild oder der Gegenstand. Mithin ist die Farbe etwas, das zum Wesen des Lichts nie gehören kann.

Anmerkung. Hieraus erhellt, daß, wenn auch innerhalb des prismatischen Bilds eine wirkliche Differenz nachgewiesen werden könnte, diese doch auf keinen Fall etwas mit der Farbe zu tun hätte, sondern von ihr völlig unabhängig wäre.

§ 107. Die Wärme- und elektrische Leitungskraft eines Körpers ist bestimmt durch seine Stelle in der Kohäsionsreihe. — Denn jene ist eine Funktion der Kohäsion (§ 91).

Zusatz 1. Alle Leitung ist nur Versuch aktive Kohäsion herzustellen. — Nun setze man 1. einen Körper, worin der eine

Faktor der Kohäsion im Übergewicht ist, z. B. einen der negativen Seite, so wird er aktive Kohäsion nicht in sich selbst herstellen können, sondern nur durch Hilfe eines zweiten, welcher den andern Faktor der Kohäsion, also auch der Leitungskraft, hinzubringt. Man wird einen solchen Körper Isolator nennen, weil er nur in dem Punkt leitet, in welchem er berührt wird. Man setze 2. einen Körper, welcher sich dem Gleichgewicht der aktiven Kohäsion nähert (z. B. alle Metalle), so werden sie vorzügliche Leiter der Wärme und Elektrizität in sich sowohl als im Konflikt mit andern sein, jedoch wird die höchste Leitungskraft nicht in den Punkt der höchsten aktiven Kohäsion (denn diese kann weniger aus dem Gleichgewicht gesetzt, also auch weniger zur Leitung bestimmt werden), wohl aber in die Produkte der ihr am nächsten kommenden Kohäsion (z. B. Silber, Kupfer) fallen. 3. Mit Körpern, worin der positive Faktor der Kohäsion überwiegt, wird der Fall von 1. eintreten, hierher fallen also aufs neue Isolatoren (z. B. Schwefel u. a.). 4. In den absoluten Indifferenzpunkt fällt nur Ein Körper, das Wasser; dieses so wie die ihm am nächsten stehenden Körper werden durchaus keine Leiter in sich sein, denn alle aktive Kohäsion in ihnen ist aufgehoben, sie selbst sind keines $1 + 1 + 1$ usw. fähig, sondern sind in Ansehung des Leitungsprozesses ein absolutes Eins. Da aber das Wasser z. B. nach außen völlig indifferent ist, so wird es als dieses Eins in jeden Leitungsprozeß eintreten können [ohne allen Unterschied der Masse], also zwar relativer, aber nicht in sich oder absoluter Leiter sein. — (Hier liegt die Berichtigung neuerer Vorstellungen über die nichtleitende Eigenschaft der Flüssigkeiten.) 5. Endlich wo sich die Reihe in ihre Pole endet, so daß die Materie nur noch den einen oder den andern Faktor repräsentiert (Stickstoff-, Sauerstoff-, Wasserstoffluft), tritt notwendig aufs neue die Nichtleitungskraft ein.

Zusatz 2. Aus dem eben Verhandelten begreift sich auch allein die verschiedene Art, wie Magnetismus und Elektrizität sich mitteilen, denn da der Magnet vollkommene Totalität in bezug auf sich selbst (§ 70) und mit sich selbst in aktiver Kohäsion ist, so kann keiner seiner Pole (es sei denn durch einen stärkeren) von außen verändert werden; vielmehr wird umge-

kehrt jeder seinen entgegengesetzten (mit dem er kohäriert) außer sich setzen.

§ 108. Erklärung. Die bis jetzt beschriebene Sphäre, deren Grenze durch den Gegensatz der Kohäsion und des Lichts gemacht wird, nennen wir die dynamische Sphäre; und die Tätigkeit innerhalb derselben dynamische Tätigkeit; insofern sie unter einer bestimmten Form geschieht, dynamischen Prozeß.

§ 109. Die Natur strebt in der dynamischen Sphäre[1] notwendig zur absoluten Indifferenz. — Beweis. Denn, sie strebt mit jedem Körper zur Totalität (§ 80). Nun ist aber diese im absoluten Ganzen, also (§ 39) auch in der einzelnen Potenz, nur in der absoluten Indifferenz. Mithin strebt usw.

Zusatz. Die Natur sucht im dynamischen Prozeß alle Potenzen der Materie wechselseitig durcheinander aufzuheben. — Denn dies geschieht in der absoluten Indifferenz (§ 30, Erläuterung). Nun strebt sie aber usw. (§). Also usw.

Anmerkung. Man könnte sagen, der dynamische Prozeß sei ein durchgängiger Versuch der Schwerkraft, auch das, was sie gezwungen enthüllt hat, wieder zu verbergen. Der Magnet strebt mit seinen beiden Polen zusammen, und wird daran nur durch sich selbst (die Starrheit) verhindert. Jeder Pol sucht mit seinem entgegengesetzten zusammenhängen, um sich zu verbergen, die Sonne, welche gegen alle ihre Planeten nur Einen Pol repräsentiert, inkliniert ihre Achsen und sucht mit ihnen zu kohärieren. Der Erde ist es mit dem Mond, und wohl allen Planeten mit ihren Monden gelungen, wenigstens zur Kohäsion in der Ferne mit ihnen zu gelangen. Zwei indifferente Körper, wenn sie nicht Magnetismus (Totalität in bezug auf sich selbst) in sich setzen, erwärmen sich, weil jeder im andern das setzt, wodurch er mit ihm kohärieren könnte. Zwei differente hängen wirklich zusammen, gleichsam als ob jeder seinen Mangel an Ganzheit durch den andern zu verbergen suchte.

§ 110. Weder durch Magnetismus noch durch Elek-

[1] Korrektur: im dynamischen Prozeß.

trizität wird die Totalität des dynamischen Prozesses dargestellt.

Zusatz 1. Im Magnetismus repräsentiert unter der Form der relativen Identität der eine und selbe Körper zugleich den positiven und den negativen Faktor; in der Elektrizität werden unter der Form der relativen Duplizität die beiden Faktoren durch getrennte Körper dargestellt. Weder in dieser noch in jenem ist also die absolute Totalität des dynamischen Prozesses [denn keine absolute Indifferenz].

Zusatz 2. Diese Totalität kann nur durch das Hinzukommen des absolut Indifferenten, d. h. dessen, was an sich weder positiv noch negativ noch auch beides in [bloß] relativer Indifferenz ist, dargestellt werden. Denn nur alsdann ist quantitative Differenz und Indifferenz zugleich, d. h. (§ 45) es ist Totalität gesetzt.

§ 111. Erklärung 1. Die Materie ist relativ-indifferent, wenn sie nach außen different [wie z. B. der Magnet] und nur nach innen indifferent ist; absolut, wenn sie nach außen und nach innen indifferent ist.

Erklärung 2. Ich nenne den Zustand der Materie, in welchem sie absolut indifferent ist, auch ihren potenzlosen Zustand.

Zusatz. Dieser potenzlose Zustand der Materie wird durch das Wasser repräsentiert — (erhellt aus § 95, Erläuterung 7).

§ 112. Die Totalität des dynamischen Prozesses wird nur durch chemischen Prozeß dargestellt.

Vorläufige Erläuterung. Zwischen relativer Identität und relativer Duplizität ist kein Gegensatz an sich; wir können den Magnet ebenso gut als aus zwei Körpern zusammengesetzt als die zwei Körper des elektrischen Prozesses als Einen (= dem Magnet) betrachten. In der folgenden Demonstration können uns also die zwei Seiten des Dreiecks ebenso gut den Magnet als die zwei elektrischen Körper vorstellen.

A

Beweis. I. In B△C repräsentiert AB nur den einen, AC nur den andern Faktor der Kohäsion; die Totalität wird erst durch

das Hinzukommen des Dritten hervorgebracht, welches an sich absolut indifferent, mithin (§ 111, Erklärung 2) potenzlos ist. Dies folgt aus § 110, Zusatz 2. — Da es nun die Schwerkraft ist, welche in der Kohäsion unter der Form von A und B (§ 92), mithin (§ 6) von beiden unabhängig, also gegen beide indifferent gesetzt ist, so tritt BC, nach § 111, Zusatz, das Wasser, hier als Schwerkraft auf, und ist, wie diese, gegen die beiden Formen des Seins, A und B, völlig gleichgültig. (Es ist, um uns so auszudrücken, ein balanciertes Produkt, das, je nachdem die äußere Bestimmung ist, jetzt unter dieser, jetzt unter jener Form des Seins, aber unter jeder nur als dasselbe Identische gesetzt werden kann.) Da nun von den zwei Körpern AB und AC der eine, z. B. AB, der in seiner Kohäsion erhöhte, der andere, AC, der in seiner Kohäsion gleichmäßig verminderte, BC aber gegen jede Potenz gleichgültig ist, so wird es durch AB und AC nach dem Gesetz § 107, Zusatz 2 (denn AB und AC zusammen sind = dem Magnet, § 75) zugleich unter der Potenz von + und —, und, da AC = + E, AB = — E, als ein Magnet der beiden Elektrizitäten, und weil ferner diese nur in der Trennung existieren (§ 83, Zusatz 2) als ein Magnet, der im Moment, da er entsteht, auch sich trennt, gesetzt werden. Nun ist aber (§ 95, Erläuterung 9) BC durch + E potenziert = Wasserstoff, BC durch — E = Sauerstoff (wenn man unter Stoff nicht bloß die Potenz, sondern auch das Substrat mit begreift). (Die Beweise dieses Satzes habe ich geraume Zeit vor den nachher angestellten Versuchen geführt, welche eben nur durch jenen Satz begriffen werden.) Mithin ist die unter der Form von ABC gesetzte Tätigkeit in Ansehung des Wassers, in der gewöhnlichen Sprache ausgedrückt, eine Desoxydation desselben, bestimmter ein Setzen desselben unter den beiden Formen des Seins, A und B [eine Zerlegung].

II. Da AB durch AC in seiner Kohäsion erhöht, AC dagegen durch AB vermindert ist (ex hyp.), jeder dieser Körper aber die notwendige Tendenz hat in seinen Zustand zurückzukehren (§ 63, Zusatz 1), so wird 1. AC sich auf Kosten von BC in seiner Kohäsion wieder [relativ] erhöhen (§ 95, Erläuterung 10), in der gewöhnlichen Sprache ausgedrückt, sich oxydieren, 2. AB, welches in seiner Kohäsion erhöht ist, sich auf Kosten von BC,

mittelst des Wasserstoffs (§ cit.) wieder in der Kohäsion vermindern, also, wenn es zuvor oxydiert war, sich desoxydieren. — Demnach ist die unter der Form von ABC gesetzte Tätigkeit in Ansehung der beiden Körper Oxydation und (unter gegebenen Bedingungen) Desoxydation.

III. Nun ist aber der sogenannte Sauerstoff Mittelglied aller chemischen Tätigkeit, und aller chemische Prozeß entweder Oxydation oder Desoxydation, ein Satz, der schon in meinen frühesten naturphilosophischen Schriften aufgestellt ist, und der auch dem bloßen Empiriker sich immer mehr und mehr aufdringen muß. Also ist der unter der Form von ABC gesetzte Prozeß chemischer Prozeß überhaupt.

IV. Nun ist aber dieselbe Formel auch Schema der Totalität des dynamischen Prozesses; also ist die Totalität des dynamischen Prozesses nur im chemischen Prozeß dargestellt.

Zusatz 1. Der chemische Prozeß, in seiner Ursprünglichkeit, beruht einzig darauf, daß zwei differente Körper durch Berührung wechselseitige Kohäsionsveränderungen in sich setzen, und jeder derselben seinen Zustand auf Kosten des Indifferenten wiederherstelle. — Folgt von selbst aus dem Beweis des Paragraphen.

Zusatz 2. Das allgemeine dieses Prozesses ist: daß von zwei unter die Bedingungen des chemischen Prozesses versetzten Körpern derjenige, dessen Kohäsion relativ vermindert ist, sich oxydiert (also das Wasser zu Sauerstoff potenziert), derjenige dagegen, welcher in seiner Kohäsion erhöht ist, sich desoxydiert (oder wenigstens das Wasser zu Wasserstoff potenziert). — Folgt von selbst.

Zusatz 3. Was hiernach von den Ausdrücken Verwandtschaft zum Sauerstoff usw., was überhaupt von der sogenannten chemischen Affinität zu halten sein, leuchtet von selbst ein.

§ 113. Der chemische Prozeß ist sowohl durch Magnetismus als durch Elektrizität vermittelt. Erhellt schon aus § 112, Erläuterung. — Anders: die Bedingung alles chemischen Prozesses (§ 112, Zusatz 3) ist auch (§ 75) durch den Magnet gegeben, dessen beide Seiten = AB und AC in dem obigen Dreieck. Also usw.

Anmerkung. v. Arnims Versuche, nach welchen, die zwei Pole des Magnets unter sich und mit Wasser in Berührung gesetzt, der Nordpol sich oxydiert. Aber der Nordpol des Magnets ist = dem Südpol der Erde, d. h. (§ 85, Zusatz 1) demjenigen, welcher in seiner Kohäsion relativ = vermindert, also mit AC (§ 112) in gleichem Fall ist.

Allgemeine Erläuterungen.

1. Der Beweis des § 112 konnte auch unmittelbar aus § 69 geführt werden. Denn da vom Totalmagnet dasselbe gilt, was vom einzelnen, so wird jener ebenso wie dieser mit seinen Extremen zusammenstreben und in sich selbst zurückzugehen suchen. Dies geschieht aber durch den chemischen Prozeß, welcher die Extreme der Reihe (§ 94, Erläuterung) verknüpft und unter einem gemeinschaftlichen Schema vereinigt.

2. Es ist allgemein bekannt, daß Volta, welchem die neueste Experimentalphysik ihre größten Entdeckungen verdankt, durch über den sogenannten Galvanismus angestellte Versuche schon längst das Gesetz gefunden hat: daß als notwendige Bedingung der vollkommensten galvanischen Aktion zwei starre, aber differente Körper, die unter sich und mit einem dritten flüssigen in Berührung sind, erfordert werden. Aber diese Bedingungen sind die reinsten des chemischen Prozesses — wie aus der Deduktion (§ 112) erhellt, in welcher ich zuerst gezeigt zu haben glaube, **wie** und **warum** notwendig eben unter diesen Bedingungen chemischer Prozeß erfolge. — Denn daß er unter diesen Bedingungen erfolge oder zum wenigsten befördert und beschleunigt werde, war schon durch die bekannten von Ash gemachten Erfahrungen gewiß. — Hieraus folgt nun ohne Zweifel, nicht, wie sich manche wohl eingebildet haben, daß der chemische Prozeß durch Galvanismus bewirkt werde, gleichsam als wäre der Galvanismus ein Wesen oder eine Tätigkeit eigner und besonderer Art, sondern vielmehr umgekehrt, daß der Galvanismus der chemische Prozeß selbst und sonst nichts sei, daß also beide keineswegs im Kausal-, sondern im Identitäts-

verhältnis seien, der sogenannte Galvanismus also aus der Reihe eigentümlicher Formen von Tätigkeit (Prozesse genannt) ganz verschwinden müsse. Es gibt nur Magnetismus, Elektrizität und chemischen Prozeß, dessen reinster Ausdruck der bisher sogenannte Galvanismus ist. An die Frage: was ist denn dieser Galvanismus selbst, welcher den chemischen Prozeß bewirkt? — hat man bisher nicht gedacht. Das Dunkel, womit in manchen Köpfen dieser Name umgeben ist, wird ihm völlig abgezogen, sobald man nicht mit dem bloßen Wort sich begnügt, sondern auf die Sache selbst und den eigentlichen Hergang des Prozesses innerhalb der sogenannten Kette sieht; dieses ist aber bis jetzt durch keinen Physiker dargestellt, und die obige Konstruktion ist der erste, und wie man sich bald überzeugen wird, gelungene Versuch, denselben begreiflich zu machen und der Anschauung näher zu bringen. — Die reinen Bedingungen des Handelns der Natur sind überhaupt nur, entweder auf dem Weg der Konstruktion *a priori*, welche ihrer Natur nach von allem Zufälligen abstrahiert, oder durch Experimente zu finden, in welchen durch glücklichen Zufall oder den Scharfsinn des Erfinders alles Außerwesentliche entfernt wird. Als ein solches Experiment ist der sogenannte Galvanismus durch Volta dargestellt worden, indem er zuerst die tierischen Teile aus der Kette entfernte, und zeigte, daß sie in derselben als bloße feuchte Leiter (also in einer ganz allgemeinen Qualität) wirken, und daß dieselbe Wirkung durch jeden andern feuchten Teil ebenso gut erreichbar sei. Dadurch erst ist der Galvanismus, indem er seine organische Bedeutung verlor, eine wichtige Eroberung für die allgemeine Physik geworden, und hätte diese Entdeckung auch sonst keine andere Frucht als diese getragen (den chemischen Prozeß unter seinen ursprünglichsten Bedingungen zu zeigen), so müßte sie schon darum zu den größten und merkwürdigsten gerechnet werden, die je gemacht worden sind. — Für den, welcher der Idee fähig ist, bedarf es zwar für die Identität des Galvanismus und des chemischen Prozesses keines weitern Beweises, als daß sich die Bedingungen des erstern aus dem Begriff des letztern und auch nur aus diesem *a priori* einsehen und ableiten lassen, daß sie also eigentlich die Bedingungen

von diesem sind; wenn indes mehrere unserer Physiker in der rühmlichen Benutzung der Voltaischen Ideen und Entdeckungen ferner fortfahren, so kann es nicht fehlen, daß sie nicht sich selbst, und auch den bloßen Empiriker, bald zur Überzeugung bringen, daß der Galvanismus als Galvanismus, d. h. als eigentümliche Form von Tätigkeit, niemals existiert hat, und also noch weniger künftig als eine solche betrachtet werden kann.

§ 114. In dem chemischen Prozeß sind alle andern dynamischen nicht nur potentia, sondern actu enthalten; denn er ist die Totalität des dynamischen Prozesses (§ 112).

Zusatz 1. Hinwiederum werden eben deswegen auch alle andern dynamischen Prozesse als chemische betrachtet werden können. — Z. B. nichts verhindert, zu sagen, der Pol des Magnets, welcher sich in der Kohäsion erhöht, oxydiere sich auf Kosten des entgegengesetzten.

Zusatz 2. Man kann sagen, in dem Dreieck § 112 kommen durch AB und AC Kohlenstoff und Stickstoff, durch BC aber Sauerstoff und Wasserstoff zusammen (§ 95, Erläuterung 4. 5. 11); da nun dies eben die vier dynamischen Potenzen sind, welche das ganze Spiel des sogenannten Prozesses unterhalten, so erhellt auch hieraus wiederum, wie in dem chemischen Prozeß die dynamische Totalität, die vier Weltgegenden vereinigt sind.

Zusatz 3. Folgende allgemeine Reflexionen lassen sich über diese Konstruktion ferner anstellen.

a) Das Schema der drei Grundformen des dynamischen Prozesses ist, wie bekannt, Linie, Winkel und Dreieck, oder auch: diese drei Prozesse sind den drei ersten Primzahlen der arithmetischen Reihe gleichzusetzen. So wie 2 nur aus der Addition von 1 zu 1, 3 aus der Hinzufügung von 1 zu 2 entsteht (so wie also diese Zahlen nicht Potenzen von 1 sind, ebenso auch die drei Stufen des dynamischen Prozesses). Auch der chemische entsteht nur durch dreimalige Wiederholung desselben 1, nämlich des Magnets, der durch AC, AB und BC nur zu sich selbst addiert wird, und in dieser Addition die erste Totalität darstellt. So wie in der 2 das 1, in der 3 das 2 und 1 enthalten ist, so

in der Elektrizität der Magnetismus, im chemischen Prozeß Magnetismus und Elektrizität. Wir dürfen bloß zusehen, um zu bemerken, daß ACB nur die in die Gestalt des △ verschobene Linie ACB ist, daß wir also mit demselben nicht aus den Bedingungen des Magnetismus herauskommen.

b) Das △ repräsentiert die Grundbedingungen alles Seins, AB die negative, AC die reelle Form des Seins, die Basis endlich oder BC die Substanz oder das unter der Form von A und B gesetzte Identische (die Schwerkraft).

c) Kielmeyer bereits hat auf das Gesetz hingedeutet, daß die Tätigkeit innerhalb der galvanischen Kette, d. h. also innerhalb unsers △, = sei der Differenz der Verwandtschaftsgrade beider Körper zum Sauerstoff. In der höhern Abstraktion ausgedrückt lautet dieses Gesetz so: das Moment der Tätigkeit ist = der Differenz der Kohärenzgrade von AB und AC, worunter aber natürlich Grade nicht der aktiven, sondern der passiven Kohäsion verstanden werden müssen. Denn die eigentlich aktive Kohäsion ist nicht ohne differente Grade der passiven (§ 73). Aber so ausgedrückt findet jenes Gesetz keine Ausnahme, und die Tafeln der respektiven Exzitationskräfte der Körper in der galvanischen Kette stimmen auf diese Weise ganz mit der oben konstruierten Kohäsionsreihe überein.

§ 115. Indifferente Körper, die sich berühren, setzen in sich selbst sowohl als zwischen sich wechselseitig aktive Kohäsion. — Denn (§ 84) sie streben sich zu erwärmen. Nun ist aber aktive Kohäsion das Widerstrebende der Wärme (erhellt aus § 91, Zusatz 1). Also werden sie in sich wechselseitig aktive Kohäsion, mithin (§ 68) Magnetismus, und da dies wechselseitig gilt (nach § 107, Zusatz 2), auch Kohäsion unter sich setzen.

Anmerkung. Der Beweis war unmittelbar auch aus § 70 und 80 zu führen. Denn zwei Körper, die indifferent sind, können nicht zusammen eine Totalität hervorbringen, wie differente (§ 74); es muß also jeder streben, Totalität in bezug auf sich selbst, d. h. Magnet, zu sein.

Zusatz. Das Bestreben, aktive Kohäsion in sich selbst und unter sich zu setzen, geht also dem Bestreben, sich zu erwärmen, vorher, und dauert auch, nachdem beide erwärmt sind, fort. — Beweis. Denn ein Körper ist nur erwärmt, insofern er Wärme leitet (§ 88, Zusatz 1). Nun ist aber alle Leitung eine Funktion der Kohäsion oder des Magnetismus (§ 91 und Zusatz 1); also usw.

§ 116. Hinwiederum werden differente Körper nur aktive Kohäsion zwischen sich, aber nicht wechselseitig ineinander setzen. — Wegen des ersten Teils siehe § 80, Zusatz 3. Der zweite folgt aus § 75. Denn da sie zusammen die Totalität hervorbringen, so ist es nicht notwendig, daß sie jeder für sich hervorbringe, d. h. (§ 70) daß er Magnetismus in sich setze.

Erläuterung 1. Aus diesen Sätzen erhellt zur Genüge, warum überhaupt nur indifferente Körper sich magnetisieren, anstatt daß nur differente sich elektrisieren.

Erläuterung 2. Es zeigt sich ferner, daß das, was man bis daher als Adhäsion betrachtet hat, vorerst wenigstens in Ansehung starrer Körper Magnetismus ist, nur freilich, daß dieser Magnetismus keiner Dauer wie im Eisen fähig, sondern auf die bloße Zeit der Berührung eingeschränkt ist. Das Gesetz aller Adhäsion ist, daß indifferente Körper mit indifferenten am stärksten zusammenhängen, z. B. Glas mit Glas, Marmor mit Marmor, und auch hier in der Reihe der sogenannten Adhäsion findet sich, daß das Eisen sich wieder obenan stelle, und zwar, daß das des Magnetismus schneller empfängliche (weiches) das minder empfängliche (Stahl) in der Stärke der Adhäsion übertreffe[1].

§ 117. Erklärung. Ich schränke den Begriff der Adhäsion ein auf das Anhängen flüssiger Körper an feste. — Denn da flüssige

[1] Man siehe Guytons Grundsätze der chemischen Affinität. In der Wirkung des Eisens auf die ihm in der Kohäsionsreihe am nächsten stehenden Metalle (Kobalt, Nickel usf.) zeigt sich sogar noch die Adhäsion unter der bestimmten Form der Polarität; ganz natürlich aber verschwindet das Phänomen (nicht die Sache selbst) in dem Verhältnis, als man sich von dem Mittelpunkt aller Kohäsion — wo sie unter der Form des Magnetismus sichtbar hervortritt — entfernt. (Anm. des Originals.)

sich nicht unter sich zur aktiven Kohäsion bestimmen (wie feste und feste, denn auch durch das Zusammenfließen treten sie in kein Kohäsionsverhältnis), sondern nur durch die letzteren eine Determination dazu erlangen, so ist hier allerdings der Grund einer Unterscheidung, welche doch wiederum nicht in Ansehung der Sache selbst stattfindet. Denn auch zwischen flüssigen und festen waltet dasselbe Gesetz ob, welches zwischen festen und festen (§ 116, Erläuterung 2). So hängt z. B. das Quecksilber mit denjenigen Metallen, welche ihm im Grad der spezifischen Schwere und mehreren andern Eigenschaften am nächsten stehen, Gold, Silber usw. am stärksten, dagegen mit Eisen am schwächsten zusammen.

§ 118. Der Moment des Magnetismus im chemischen Prozeß als solchen ist der Moment der Adhäsion[1]. — Denn (§ 110, Zusatz 2) der chemische Prozeß als solcher wird erst durch das Hinzukommen des flüssigen, BC, gesetzt (§ 112). Zwischen diesem aber und AB und AC ist (nicht sowohl Kohäsion, als vielmehr) nur Adhäsion möglich (§ 117). Der Moment des Magnetismus kann sich daher im chemischen Prozeß als solchen nur unter der Form der Adhäsion darstellen.

Zusatz. Hiermit wird nicht geleugnet, daß nicht auch AC oder AB selbst, wenn es Körper von beträchtlicher aktiver Kohäsion sind (z. B. Kupfer, Eisen, Silber), außer der Polarität, die sie miteinander gemeinschaftlich darstellen, eine in sich darstellen können. Allein dies beruht auf der zufälligen Bedingung, auf die wir hier keine Rücksicht nehmen.

§ 119. Der Moment der Elektrizität im chemischen Prozeß als solchen beruht auf dem Potenziertwerden des Flüssigen zu Sauerstoff und Wasserstoff. Erhellt aus dem Beweis des § 112.

Anmerkung 1. Hieraus ist klar, daß sich alle Momente des dynamischen Prozesses im Flüssigen, für sich betrachtet, auf-

[1] Korrektur: kann sich nur durch den Moment der Adhäsion ausdrücken.

zeigen lassen, oder daß dieses in seinen Verwandlungen sie alle durchläuft. Das Wasser ist der flüssige Magnet (§ 95, Zusatz 4, Erläuterung 7), und stellt im gleichgültigen Zustand den [absoluten] Indifferenzpunkt vor. Im Zustand der Adhäsion nähert es sich der bloß relativen Identität, im Zustand der Trennung in Sauer- und Wasserstoff tritt es in den Moment der relativen Duplizität. Der dritte Moment (der chemische Prozeß im chemischen) wird bald näher bestimmt werden.

Anmerkung 2. Es wäre sehr natürlich, wenn gegen die Behauptung, daß der sogenannte Galvanismus nichts anderes als der chemische Prozeß selbst sei, die große Übereinstimmung angeführt würde, welche zwischen den galvanischen und elektrischen Erscheinungen unleugbar stattfindet. Denn was man auch gegen diese Übereinstimmung vorgebracht hat, ist von keinem Belang, da z. B. die Körper, welche selbst für den verstärkten Galvanismus als schlechte Leiter sich zeigen, es für die verstärkte Elektrizität nicht minder sind wie Weingeist u. a. Allein diese Übereinstimmung begreift sich schon aus dem Satz § 114. Der sogenannte Galvanismus ist Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß (den letztern im engern Sinn gedacht) zugleich. Siehe diese Zeitschrift Bd. 1, Heft 2, S. 77 [oben I, 810]. Aber eben deswegen, weil er dies ist, ist er der chemische Prozeß selbst in der Totalität seiner Bedingungen dargestellt, unter welchen dann notwendig die Elektrizität auch ist. Es ist daher nicht weniger notwendig, daß die Voltaische Batterie die auffallendsten elektrischen Erscheinungen, als daß sie die bedeutendsten chemischen hervorbringt.

Doch ehe wir dies auseinandersetzen können, müssen wir erst einiges über die Konstruktion dieses merkwürdigen Ganzen sagen, das wenigstens den Proteus, der in dem dynamischen Prozeß unter so verschieden scheinenden Gestalten täuscht, für immer gefesselt enthält. Wir erlauben uns in Ansehung desselben eine Ausnahme von der allgemeinen Regel dieser Darstellung, teils wegen der Größe der Erfindung, welche, wie aus dem Folgenden klar erhellen wird, die höchste und äußerste für dieses Gebiet ist, teils auch, weil allen Physikern, welchen die Bedeutung und der Prozeß der einfachen galvanischen Kette verborgen geblieben

ist, noch weit mehr die verwickeltere Konstruktion dieses Ganzen ein Rätsel sein muß, oder wenn sie jene auch durch das oben (§ 112, Erläuterung) Vorgetragene begriffen haben, ihnen doch die Anwendung davon auf den zusammengesetzteren Fall schwierig scheinen könnte. Es ist aber wichtig, daß die wahre Ansicht gerade über diese Erfindung bald hervorgebracht werde. Schon hat einer der damit beschäftigten (englischen) Physiker bekannt, diese Batterie werde sie nötigen, ihre bisherigen Lehrmeinungen über die elektrische Materie (und so wohl zuletzt ihr ganzes bisheriges Gebäude der Physik) zu verlassen, ein Erfolg, der so gut ist, daß er nicht zu frühe herbeigeführt werden kann.

Nachdem einmal im dynamischen Prozeß die Totalität hervorgebracht ist (durch chemischen Prozeß), so findet in dieser Sphäre oder Potenz nichts weiter statt als fortgesetzte Addition dieser Totalität zu sich selbst, welche nun ins Unendliche gehen, aber nie die Potenz selbst überschreiten kann. Dies ist in Ansehung der dynamischen Potenz durch die Voltaische Erfindung geschehen. Aus dieser bloßen Addition wird nun aber die Verstärkung der Tätigkeit sowohl innerhalb dieses Ganzen, als derjenigen, die es nach außen ausübt, noch nicht hinreichend begriffen, sondern man muß hierzu noch in Betrachtung ziehen, daß innerhalb des Ganzen ein jedes Glied zugleich Glied in drei sogenannten Ketten, also in drei Prozessen ist, deren jeder für sich schon selbständig und eine Totalität ist. — Denn da nun jedes Glied des Ganzen mit dem, was es als Glied der Einen Kette empfangen hat oder geworden ist, in der andern schon auftritt, und sich so an das Ganze anschließt, so begreift sich, wie die eine und selbe Kraft durch fortwährende Steigerung einen beträchtlichen Grad erlangen, und wie endlich die äußersten Glieder der Kette als Repräsentanten des ganzen + und — des Prozesses an den entgegengesetzten Enden A und B auftreten können. Man setze das Ganze von diesen Punkten aus fort, so sieht man, daß A sowohl als B in der neuen Verbindung den Prozeß mit einer Kraft anfängt, die sonst ein Produkt des Prozesses ist — und hieraus begreift man ohne Zweifel — das Rauschen und Wogen und — fast möchte man sagen das lebendige Zusammenbrennen des Ganzen in sich und seine (vielleicht) unbegrenzbare Kraft nach außen.

Indes geschieht aber der Prozeß innerhalb dieses Ganzen mittelst bloßer immaterieller Potenzen (der der Kohäsion) nach den oben gegebenen Gesetzen und hat mit feinen Materien, sogar wenn man sie imponderabel nennt (wodurch die Ungereimtheit der Meinung nur noch vermehrt wird), durchaus nichts zu tun; und vor allem mögen die Physiker nur ihre bisherigen Begriffe über Leitung und Leitungskraft aufgeben, um dieses lebendige Ganze einigermaßen zu fassen.

Reflektieren wir auf das Innere desselben, so geht innerhalb jedes einzelnen Teilganzen schon dasselbe vor, was im Totalganzen geschieht, und in dem letzteren nicht mehr, als was schon in jenem enthalten ist. Der in seiner Kohäsion erhöhte Körper determiniert das Wasser, zu Wasser potenziert durch + E, der in seiner Kohäsion verminderte (um sich mittelst desselben wieder zu erhöhen) — zu Wasser potenziert durch — E (Sauerstoff) — er oxydiert sich; nur die beiden äußersten Glieder der Kette, wofern sie nicht geschlossen wird, bleiben mit ihrem + und — isoliert; sie können daher keine anderen als die elektrischen Erscheinungen zeigen (denn das Dritte fehlt), aber diese Erscheinungen ohne allen Zweifel unter jeder Form, unter welcher sie sonst sich darstellen; erst durch das Hinzukommen des Dritten (z. B. des Wassers) sind die Bedingungen des chemischen Prozesses in Ansehung des Ganzen vollständig gegeben; aber nun tritt er auch vollständig ein durch das augenblickliche Angreifen des Flüssigen, durch Desoxydation und Oxydation, je nachdem die Umstände sind. — So viel über diesen merkwürdigen Gegenstand wird vorerst ohngefähr hinreichen, den Gesichtspunkt, aus dem er betrachtet sein will, anzuzeigen.

§ 120. Der chemische Prozeß, obwohl er nach allen Dimensionen wirkt, affiziert doch in allen bloß die Kohäsion. — Beweis. Denn die Kohäsion ist die Grenze alles dynamischen Prozesses (§ 94, Zusatz). Anders: denn auch das chemische △ ist reduzibel auf die gerade Linie (§ 114, Zusatz 3 a); es steht also (§ 62) der ganze dynamische Prozeß unter dem Schema des Magnetismus, also (§ 67) der Kohäsion, oder was wiederum dasselbe ist (§ 95, Zusatz 5), der bloßen Addition.

Anmerkung. Es ist also zu erwarten, daß hier der erste Grund aller Arithmetik liege[1].

§ 121. Durch den chemischen Prozeß können die Körper nicht der Substanz, sondern nur den Akzidenzen nach, verändert werden. Denn er affiziert bloß die Kohäsion. Nun ist aber das, was durch die Kohäsion gesetzt ist, nicht die Substanz (welche der Schwerkraft[2] angehört), sondern die bloßen Akzidenzen derselben (§ 70, Anmerkung). Also werden durch chemischen Prozeß nur die Akzidenzen verändert werden. Die Substanz aber ist, unabhängig von den letztern, (daselbst); also ist sie durch Veränderung derselben nicht zu verändern, sie ist sonach unveränderlich durch chemischen Prozeß.

§ 122. Alle sogenannten Qualitäten der Materie sind bloße Potenzen der Kohäsion. — Den Beweis enthält alles Bisherige. Man vergleiche aber zum Überfluß die Abhandlung vom dynamischen Prozeß Bd. I dieser Zeitschrift [oben I, 741 ff.].

§ 123. Die Substanz jedes Körpers ist von seinen Qualitäten völlig unabhängig und nicht durch sie bestimmt. — Erhellt aus § 122, vgl. mit § 121.

Anmerkung 1. Z. B. also was man Stickstoff und Kohlenstoff nennt, ist der Substanz nach völlig gleich, obschon die Potenzen entgegengesetzt sind. Das relative An-sich in beiden ist ein und dasselbe Indifferente, nämlich das Eisen, der Substanz nach betrachtet.

Anmerkung 2. Die Materie unterwirft sich also auch hierin dem allgemeinen Gesetz des Seins. Denn alles Sein, abgesehen von den Potenzen, unter welchen es gesetzt ist, ist Eins (§ 12, Zusatz 1).

Anmerkung 3. Das Sein der Materie, abstrahiert von ihren Potenzen, ist also gleich dem allgemeinen Sein, und völlig dasselbe mit ihm.

---

[1] Ein Gedanke, welchen auch Hr. Eschenmayer aus Gelegenheit der Abhandlung vom dynamischen Prozeß (Spekulative Zeitschrift Bd. 1, Heft 1 und 2) gegen mich geäußert hat. (Anm. des Originals.)

[2] Korrektur: Schwere.

§ 124. Kein Körper ist der Substanz nach zusammengesetzt. — Denn er ist der Substanz nach die absolute Identität selbst (§ 123, Anmerkung 3).

Zusatz 1. Was also auch geteilt oder zerlegt werden möge, so wird nie die Substanz zerlegt. Folgt aus § vgl. mit § 34, Zusatz.

Erläuterung. Es würde also z. B. falsch sein zu sagen, die Metalle bestehen oder seien zusammengesetzt aus Kohlen- und Stickstoff. Denn diese beiden sind bloße Formen der Existenz eines und desselben Identischen, nicht das Existierende selbst.

Zusatz 2. Ein Körper wird chemisch zerlegt, heißt: das Eine und gleiche Existierende wird unter differenten Formen der Existenz gesetzt.

Anmerkung. Die sogenannten Stoffe, woraus die Körper bestehen sollen, werden also erst durch die Zerlegung gesetzt, und sind Produkte der Zerlegung.

Zusatz 3. Hieraus folgt, daß ein Körper, obgleich er zerlegbar ist, dennoch nicht zusammengesetzt, sondern einfach sei.

§ 125. Alle Materie ist sich nach innen gleich und differiert bloß durch den nach außen gehenden Pol. — Denn sie differiert nicht dem Wesen (§ 12, Zus. 1) oder der Substanz (§ 123, Anm. 2), sondern bloß der Form der Existenz nach. Nun ist aber die Form der Existenz der Substanz überhaupt Kohäsion (§ 92, vgl. mit § 70, Anm.); die einzelne Form der Existenz also (§ 68) ist Pol; mithin differiert sie bloß durch den Pol, unter dessen Form sie existiert, oder (da das Wesen eines Dings das Innere, die Existenz das Äußere ist) durch den Pol, mit dem sie nach außen geht.

Erläuterung 1. Z. B. also das Alkali und die Säure sind an sich völlig indifferent und differieren (wenigstens im Anfang des Prozesses der Neutralisierung, denn jeder Moment desselben ändert die Akzidenzen) ohne Zweifel bloß dadurch, daß jenes den Wasser-, dieses den Sauerstoffpol nach außen kehrt. — Die Substanz entflieht uns eben darum unter den Händen, weil jeder Körper nur durch einen andern veränderlich (§ 36), und weil er in jedem Moment des Prozesses der Form der Existenz nach ein anderer ist, ohne daß je das reine und formlose Wesen selbst hervortreten könnte.

Erläuterung 2. Das nach-Innen jedes Körpers kann man auch das Potenzierte, den nach außen gehenden Pol das Potenzierende nennen.

§ 126. Durch keinen Prozeß kann in den Körper etwas kommen, das nicht potentialiter schon in ihm ist. — In Ansehung des magnetischen (§ 115), des elektrischen, des Wärmeprozesses (§ 86, 88) ist es bereits bewiesen. Der Körper leitet z. B. nicht die fremde, sondern die eigne Wärme und Elektrizität. In Ansehung des chemischen folgt es unmittelbar aus § 69, Zusatz 1. Denn alles, was durch den chemischen Prozeß in einen Körper gesetzt werden kann, sind bloße Potenzen der Kohäsion (§ 120), aber in jeder Materie sind potentialiter alle andern enthalten, und da sich alle Materien voneinander nur durch die Potenzen der Kohäsion unterscheiden (§ 125), so heißt dies so viel: in jeder Materie sind alle Potenzen der Kohäsion (virtualiter) schon enthalten; es kommt also usw.

Erläuterung. Z. B. also der Körper, welcher sich oxydiert, kohäriert (verbindet sich) allerdings mit der Materie, deren Potenz der negative Faktor der Kohäsion (der Sauerstoff) ist; aber der Sauerstoff, mit welchem diese Materie nach außen geht, ist ihr Eignes — das nur erst, nachdem ihr + E durch die Potenz von außen eingeschränkt oder aufgehoben ist, zur Wirkung kommt. Diese Ansicht ist auf alle chemischen Prozesse anzuwenden.

Zusatz 1. Jeder Körper ist eine Monas.

Zusatz 2. Kein Entstehen im chemischen Prozeß ist ein Entstehen an sich, sondern (§ 78) bloße Metamorphose.

§ 127. Die allgemeine Tendenz des chemischen Prozesses ist: alle Materie in Wasser zu verwandeln. — Denn die Tendenz der Natur ist (§ 109, Zusatz), alle dynamischen Potenzen wechselseitig durcheinander aufzuheben und gleichsam auszulöschen, also die absolute (dynamische) Indifferenz hervorzubringen. Aber diese existiert nur im Wasser (§ 95, Zusatz 4, Erläuterung 7). Also geht die Natur im chemischen Prozeß auf die Hervorbringung des Wassers oder Verwandlung aller Materie in das Wasser.

Zusatz 1. Der chemische Prozeß wird in dieser Tendenz

nur durch die aktive Kohäsion eingeschränkt, welche, einmal gesetzt, nicht wieder [innerhalb dieser Potenz] aufgehoben werden kann, und die konstruierende Kraft überhaupt ist mit dem allgemeinen chemischen Prozeß in den ewigen Widerspruch verwickelt, daß sie jede dynamische Potenz nur durch ihre entgegengesetzte aufheben, diese aber nirgends hinwegnehmen kann, ohne ebenfalls wieder ihre entgegengesetzte zu setzen; es ist also unmöglich, daß sie je (in dieser Potenz) zum Ziel gelange, aber eben durch diesen Widerspruch werden alle Körper in eine allgemeine Wechselwirkung (also wenigstens zur relativen Totalität verflochten.

Zusatz 2. Da das Wasser das Potenzlose ist (§ 111, Zusatz), alle dynamischen Potenzen aber Potenzen der Kohäsion sind, so ist das Wasser das vollkommen depotenzierte Eisen.

§ 128. Lehnsatz. Als Mittelglieder des Übergangs der starren Materie in den potenzlosen Zustand (das Wasser) sind die Säuren zu betrachten.

Zusatz. Hieraus folgt, daß das sogenannte Radikal aller Säuren entweder ein starrer Körper oder eine solche Materie sein muß, welche wenigstens einen Faktor der aktiven Kohäsion repräsentiert.

Anmerkung. Denn die Faktoren der passiven Kohäsion (§ 95, Erläuterung) reduzieren sich wirklich zur absoluten Indifferenz, und eben hier entsteht keine Säure. — Die primären Säuren sind Kohlen- und Stickstoffsäure. Die sekundären haben starre Körper, z. B. den Schwefel, oder (wie wahrscheinlich die Salzsäure) ein Metall zur Grundlage.

§ 129. Der chemische Prozeß im chemischen Prozeß ist der Übergang von Sauer- und Wasserstoff (§ 119) zur absoluten Indifferenz, d. h. zum Wasser. Folgt aus dem Bisherigen von selbst.

Zusatz 1. Dieser Übergang ist mit der Gegenwart des Lichts notwendig verbunden. — Denn (§ 103, Anmerkung) seine beiden modi existendi, + E und — E, welche hier sich gegeneinander aufheben, sind gegeben (§ 95, Zusatz 10).

Zusatz 2. Dieser Übergang ist also Verbrennungsprozeß.

§ 130. Das Grundgesetz alles chemischen Pro-

zesses ist, daß der in seiner Kohäsion bis zu einem beträchtlichen Grad verminderte Körper sich oxydiere. Erhellt aus der ersten Konstruktion § 112.

Anmerkung. Auf welche Art diese Kohäsionsverminderung geschehe, ob unter der ursprünglichsten Form des chemischen Prozesses [wo derjenige sich oxydiert, der relativ + ist] (§ cit.), oder durch den elektrischen Funken, oder durch unmittelbare Wirkung der Wärme, ist in Ansehung des allgemeinen Gesetzes völlig gleichgültig.

§ 131. Alle chemische Zusammensetzung ist Depotenzierung der Materie. Denn in allen sogenannten Zusammensetzungen geht die Natur darauf aus, die entgegengesetzten Potenzen der Materie durcheinander aufzuheben (§ 109, Zusatz), oder (§ 127) Wasser hervorzubringen. Also (§ 127, Zusatz 2) ist jede sogenannte Zusammensetzung eine (mehr oder weniger gelingende) Depotenzierung der Materie.

Zusatz. Hieraus folgt, daß umgekehrt jede sogenannte Zerlegung eine Potenzierung der Materie sei, welches unmittelbar auch aus § 124, Zusatz 2, eingesehen werden kann.

§ 132. Die Oxydation (z. B. der Metalle) kann nicht Grund der Solution sein. Denn diese ist Auflösung der Kohäsion. Jene aber erhöht vielmehr die Kohäsion (§ 95, Erläuterung 10). Also usw.

Zusatz 1. Man wird daher vielmehr umgekehrt sagen müssen, der Kohlenstoff (im Diamant), das Metall usw. strebe, indem es sich oxydiert, der Auflösung entgegen, und es löse sich auf, nicht weil es oxydiert, sondern fortwährend in seiner Kohäsion vermindert worden.

Zusatz 2. Der Körper, welcher sich oxydiert, wird, indem er absolut schwerer wird, notwendig spezifisch leichter. — Folgt aus dem eben Verhandelten, und aus § 72.

Zusatz 3. Die Säure ist an sich völlig identisch (§ 124, Zusatz 3), also auch nicht Säure; sie ist Säure nur im Gegensatz gegen den Körper, welcher sich in seiner Kohäsion zu erhöhen strebt.

Zusatz 4. Die Auflösung der Metalle in Säuren geschieht nach dem allgemeinen Schema des chemi-

schen Prozesses § 112. Es sei z. B. das aufzulösende Metall Silber, die Säure Stickstoffsäure, so ist Kohlenstoff und Stickstoff unter sich und mit Wasser in Berührung, d. h. (§ 114, Zusatz 2) es ist die Totalität des chemischen Prozesses gegeben.

§ 133. Auch die Säuren folgen in ihrer Wirkung auf die Metalle dem allgemeinen Gesetz der Polarität, daß nämlich nur entgegengesetzte Pole sich gegeneinander richten.

Zusatz 1. Gegen die Metalle des Kohlenstoffpols wird sich vorzüglich nur die Säure des Stickstoff- und gegen die Metalle dieses Pols die Säure des Kohlenstoffpols richten.

Zusatz 2. Das Eisen wird von allen Säuren, ja vom bloßen Wasser angegriffen. Das Erste erhellt aus § vgl. mit § 76, das Zweite aus § 113.

§ 134. Absolute Indifferenz können nur die Faktoren der passiven, nicht aber der aktiven Kohäsion herstellen.

Zusatz. Es ist notwendig, daß die chemische Metamorphose nach entgegengesetzten Richtungen und mit freistehenden Polen endige. Denn da der chemische Prozeß auf Hervorbringung der absoluten Indifferenz ausgeht, diese aber nur in Ansehung der Potenzen der passiven, nicht aber der aktiven Kohäsion möglich ist (§), so endigt die Reihe der chemischen Produkte notwendig in entgegengesetzte Pole, wovon der eine nur den einen, der andere nur den andern Faktor der aktiven Kohäsion repräsentiert, und welche im chemischen Prozeß vergebens zusammenstreben.

§ 135. Nicht der dynamische Prozeß ist das Reelle, sondern die durch ihn gesetzte **dynamische** Totalität [Wechselwirkung], denn überhaupt ist nur die Totalität das Reelle (§ 50, Erläuterung).

Anmerkung. Das Verdienst, diese Totalität in Ansehung des Erdkörpers darzustellen, hat sich nun Steffens in seinen oft angeführten Beiträgen erworben. — In denselben hat er auch durch scharfsinnige Kombination von Tatsachen zuerst das Resultat begründet, daß die Erden (die höchsten Produkte der chemischen, also der zweiten Metamorphose) entgegengesetzte Reihen

bilden, wovon die eine (die Kieselreihe) den Kohlenstoff-, die andere (die kalkigte) den Stickstoffpol repräsentiert. Hierdurch erklärt sich § 134, Zusatz.

§ 136. Unmittelbar durch das Gesetztsein der dynamischen Totalität ist das Hinzutreten des Lichts zum Produkt gesetzt (d. h. es ist die relative Totalität der ganzen Potenz gesetzt (§ 58, Zusatz 8, Anmerkung). — Beweis: denn unmittelbar dadurch, daß die dynamische Totalität gesetzt ist, findet das Licht als ideelles Prinzip seine Grenze (§ 94, Zusatz, vgl. mit § 134), es hört also (§ 58) auch unmittelbar auf ideell zu sein, es wird reell, oder es tritt zum Produkt.

Zusatz 1. Der Ausdruck des Totalprodukts [der Potenz] ist also Licht mit der Schwerkraft verbunden.

Zusatz 2. Das einzige An-sich dieser Potenz ist das Totalprodukt (§ 58, Zusatz 8, Erläuterung 3).

§ 137. Unmittelbar durch das Gesetztsein der relativen Totalität der ganzen Potenz (§ 58, Zusatz 8, Anmerkung) ist die Schwerkraft als bloße Form[1] des Seins der absoluten Identität gesetzt. — Denn ebenso unmittelbar, wie durch das Gesetztsein von A = B als relativer Totalität A^2 (§ cit., Zusatz 7) gesetzt ist, ist durch das Gesetztsein von $A^2 = (A = B)$ als relativer Totalität A^3 gesetzt; A^3 aber ist die absolute Identität, insofern sie unter der Form des Seins von A^2 und A = B als existierend gesetzt ist. Also usw.

Erläuterung. Die Schwerkraft ist die absolute Identität, insofern sie nicht ist, sondern den Grund ihres Seins enthält (§ 54, Anmerkung). Nun ist sie aber in der Kohäsion als seiend gesetzt (§ 92). Sie kann aber nicht als die absolute Identität gesetzt sein. Denn zum Wesen derselben gehört das Sein (§ 8, Zusatz 1); zum Wesen der Schwerkraft aber gehört es vielmehr, nicht zu sein. Sie kann daher auch nicht an sich als existierend gesetzt sein, und sie ist auch wirklich bloß als existierend gesetzt, insofern die absolute Identität als Licht gesetzt ist (§ 94), welches wiederum nicht an sich ist (§ 98), sie kann also überhaupt nicht als an sich existierend, d. h. (§ 15, Zusatz 2) sie kann nur

[1] Korrektur: als bloßes Attribut (und nur in der Reflexion).

als Form des Seins der absoluten Identität gesetzt sein, welches eben in der relativen Totalität dieser Potenz geschieht.

Hieraus erhellt auch, daß die ganze Tätigkeit dieser Potenz (der dynamischen) darauf ausgeht, die Schwerkraft als Form[1] des Seins der absoluten Identität zu setzen, welches aber nur mittelst des relativen Gegensatzes mit A^2 (der andern Form des Seins), also nur mittelst des dynamischen Prozesses geschehen kann, daher dieser auch nicht in der Totalität dieser Potenz (d. h. an sich), sondern (§ 27) nur in Ansehung des Einzelnen, oder außerhalb der Totalität dieser Potenz, stattfindet.

§ 138. Dadurch, daß sie als bloße Form des Seins der absoluten Identität gesetzt wird, wird die Schwerkraft selbst als akzidentell gesetzt. — Erhellt aus § 70, Anmerkung.

Zusatz. A^3 ist also in bezug auf die Schwerkraft das Substantielle.

§ 139. Erklärung. Die Schwerkraft wird als akzidentell in bezug auf die absolute Identität gesetzt, heißt: sie wird als bloße Potenz (§ 64, Erklärung 1) oder als bloßer Pol gesetzt. Wegen des letzteren s. den Beweis von § 125.

Anmerkung. Wir können uns sonach über das Verhältnis der ursprünglichen Metamorphose (§ 95) zu der, welche wir die zweite genannt haben, und welche durch den dynamischen, zunächst aber chemischen Prozeß gesetzt ist, bestimmter als bisher so ausdrücken: die ursprüngliche Metamorphose deutet das allmähliche Gesetztwerden der Schwerkraft als bloßer Form des Seins der absoluten Identität an; die absolute Identität ist nur innerhalb derjenigen Sphäre Licht (A^2), innerhalb welcher die Schwerkraft noch als Schwerkraft, nicht als bloße Potenz, gesetzt ist; sie selbst ist aber unmittelbare Ursache jener ersten Metamorphose, oder das unmittelbar Setzende jener ersten Reihe, in welche alle ursprünglichen Materien fallen. Die unmittelbare Ursache der zweiten Metamorphose dagegen ist die Schwerkraft, welche, da sie durch jene erste aus ihrer Ruhe gerissen ist, durch magnetischen, durch elektrischen, in der Totalität durch chemi-

[1] Korrektur: als bloßes Attribut.

schen Prozeß die Potenzen, unter welchen sie gesetzt wird, aufzuheben sucht.

§ 140. Die Schwerkraft kann als bloße Potenz oder als Pol nicht anders als nach entgegengesetzten Richtungen gesetzt werden; folgt unmittelbar.

Denn im Begriff von Pol wird schon auch der Begriff von Richtung gedacht. Nun ist aber die Schwerkraft an sich indifferent, es ist also kein Grund, daß sie nach der einen Richtung vorzugsweise gesetzt werde, sie wird also ganz notwendig und gleicherweise nach entgegengesetzten Richtungen gesetzt.

Zusatz. Dieses Gesetz gilt, wie alle Gesetze des Seins der absoluten Identität, ins Unendliche. Es gilt also auch in Ansehung des Einzelnen wie des Ganzen.

§ 141. Lehnsatz. Die entgegengesetzten Pole, unter welchen die Schwerkraft auf gleiche Weise als Form der Existenz der absoluten Identität gesetzt wird, sind in Ansehung des Ganzen Pflanze und Tier, in Ansehung des Einzelnen die beiden Geschlechter.

Anmerkung. Der Leser wird es uns zu gut halten, wenn wir, um auf dem kürzesten Wege zum Ziel zu gelangen, wie bisher, Sätze, deren Beweise ein jeder durch eignes Nachdenken selbst finden kann, als bloße Lehnsätze oder auch ohne Beweis aufstellen. Es versteht sich übrigens, daß eine weitere Auseinandersetzung der obigen Behauptung in der Folge noch vorkommen wird.

Zusatz 1. Hieraus erhellt, daß das Totalprodukt (§ 136, Zusatz 1) der Organismus sei.

Zusatz 2. Wie die ganze dynamische Potenz sich dem Schema der relativen Identität unterwirft (§ 125, Beweis), so fällt die gesamte organische unter das der relativen Duplizität. Es erklärt sich hieraus § 50, Erläuterung 3.

Anmerkung. Das besondere Schema dieser Potenz finden wir nicht nötig zu wiederholen, da es dem der ersten und zweiten (§ 50, 58) ganz gleich ist.

§ 142. Die absolute Identität ist Ursache des Organismus unmittelbar dadurch, daß sie A^2 und $A = B$ als Formen ihres Seins, d. h. unmittelbar dadurch,

daß sie sich selbst unter der Form beider als existierend setzt. — Beweis ist alles Bisherige.

§ 143. Erklärung. Die absolute Identität, sofern sie sich selbst unter der Form von A^2 (§ 96) und $A = B$ (§ 52) als existierend setzt, ist Wirksamkeit. Denn Wirksamkeit ist Kraft, die zur Tätigkeit erhoben ist, oder Identität von Kraft und Tätigkeit.

§ 144. Die Wirksamkeit, wodurch der Organismus besteht, geht nicht auf die Erhaltung der Substanz als solcher, sondern der Substanz als Form der Existenz der absoluten Identität. — Denn die Substanz ($A = B$) ist in Ansehung des Organismus selbst eine bloße Form der Existenz (§ 137) also usw. Anders. In dem primum Existens geht die Kraft, wodurch es existiert, bloß auf die Substanz, welche aller Veränderungen unerachtet weder vermehrt noch vermindert, noch viel weniger vernichtet werden kann (§ 34, Zusatz 2). Der Organismus aber ist Organismus keineswegs durch die Substanz (welche unveränderlich ist), sondern durch die Art oder Form des Seins der absoluten Identität (§ 142). Alle Wirksamkeit des Organismus geht also auch auf Erhaltung der Substanz als Form der Existenz, mithin nicht der Substanz als Substanz.

§ 145. Die Ursache, wodurch die Substanz (das $A = B$) des Organismus als Substanz erhalten wird, liegt notwendig außer ihm. — Folgt unmittelbar aus § 144.

Erklärung. Oben ist erklärt worden, wir verstehen unter Natur vorerst die absolute Identität, insofern sie unter der Form des Seins von A und B actu existiert (§ 61). Nun existiert sie aber als solche nur in der Kohäsion und dem Licht. Da sie aber durch die Kohäsion und das Licht Grund ihres Seins als A^3 ist, so wie sie durch die Schwerkraft Grund ihres Seins als A^2 war, und da sie als A^3 vielleicht wiederum Grund ihres Seins (in einer noch höhern Potenz) ist, so werden wir allgemein sagen können: wir verstehen unter Natur die absolute Identität überhaupt, sofern sie nicht als seiend, sondern als Grund ihres Seins betrachtet werde, und wir sehen hieraus vorher, daß wir alles

Natur nennen werden, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt.

Zusatz 1. Wir werden diesem nach sagen können: die Ursache, wodurch die Substanz des Organismus als Substanz erhalten werde, liege in der Natur.

Zusatz 2. Da die Wirksamkeit des Organismus (§ 144) bloß darauf geht, A^2 und $A = B$ (die Substanz) als Formen[1] seiner Existenz zu setzen, $A = B$ aber als Substanz ihm nur von außen gegeben werden kann[2], so wird also der Organismus von außen zur Wirksamkeit determiniert.

Erklärung. Dieses Determiniertwerden usw. ist Erregt-, Gereiztwerden; und da ferner der Grund, daß $A = B$ in Ansehung des Organismus bloße Form [Attribut] der Existenz ist, in der Identität mit dem A^2 liegt (§ 137), da also dieses den Grund enthält, daß die Substanz dem Organismus von außen gegeben, d. h. daß er von außen zur Wirksamkeit determiniert werden muß, so kann A^2 in der Identität mit $A = B$ als Reizbarkeit[3], die Wirksamkeit selbst aber, wodurch beide als Formen der Existenz des Organismus gesetzt werden — (weil dieser nämlich bloßer Grund der Möglichkeit jener Wirksamkeit ist, und die Determination dazu von außen erwartet) — als Indifferenzvermögen des Organismus gedacht werden.

Zusatz 3. Wir sehen wohl, daß das Vermögen der Indifferenz des lebenden Organismus ein und dasselbe ist mit dem Grund, durch welchen zuerst das Licht der Schwerkraft gleich und diese gemeinschaftlich mit jenem als Form der Existenz der absoluten Identität gesetzt wurde; wir erfahren dadurch zugleich ganz bestimmt, daß die absolute Identität ebenso unmittelbar Ursache des Organismus oder Grund der gemeinschaftlichen Realität des A^2 und $A = B$, als des A und B in dem primum Existens ist (§ 53). Der Organismus ist also das secundum Existens; und da die absolute Identität als unmittelbare Ursache des Organismus abermals Grund ihrer Existenz ist, so stellt sie sich hier aufs

---

[1] Korrektur: Attribute.
[2] Korrektur: der Grund von $A = B$ als der Substanz außer ihm liegt.
[3] Korrektur: Erregbarkeit.

neue (§ 54) nur als Schwerkraft der höheren Potenz dar. — Durch die ganze Reihe geht sonach die absolute Identität, als Grund ihres eignen Seins, sich selbst, sofern sie existiert, voran; durch die ganze Reihe folgt uns also, gleichsam als das mütterliche Prinzip, auch die Schwerkraft, welche, von der absoluten Identität befruchtet, sie selbst hervorbringt; es erhellt aus dem Ganzen, daß der Organismus ebenso ursprünglich ist als die Materie, aber auch, daß es ebenso unmöglich ist, das erste Einschlagen des Lichts in die Schwerkraft auf empirischem Wege darzustellen als das erste Einschlagen des ideellen Prinzips in das reelle überhaupt (§ cit., Anmerkung).

Erklärung 2. Die Formel $A^2 = (A = B)$, als relative Totalität gedacht, bezeichnet die absolute Identität, nicht sofern sie existiert, sondern sofern sie Grund oder Ursache ihrer Existenz durch den Organismus ist, also auch den Organismus selbst [als Produkt]. Die Formel $A^3 = (A^2 — A = B)$ bezeichnet die unter der Form von A^2 und $A = B$ (des Organismus) existierende absolute Identität. — Folgt aus dem Vorhergehenden.

Zusatz 4. Die Formel $A^2 = (A = B)$ bezeichnet an sich betrachtet sowohl Reizbarkeit als Indifferenzvermögen (Erklärung 1, vgl. mit 2). Da also diese beiden durch eine und dieselbe Identität ausgedrückt werden, so sind sie auch eines und dasselbe nur von verschiedenen Seiten angesehen.

Erklärung 3. Im Vorhergehenden liegt der Grund, warum die Formel $A^2 = (A = B)$ auch als Ausdruck des Gleichgewichts der Erregung betrachtet werden kann.

Zusatz 5. Organische Indifferenz (Erklärung 1), also auch Gleichgewicht der Erregung (Erklärung 3), ist Gesundheit.

§ 146. Der Organismus ist, als solcher, eine Totalität, nicht nur in bezug auf sich selbst, sondern schlechthin. — Denn unmittelbar durch ihn existiert die absolute Identität (§ 145, Erklärung 2), diese existiert aber nur als Totalität (§ 26). Also usw.

Anmerkung. Der Organismus ist aber nicht absolute Totalität, denn die durch ihn existierende Identität ist nur die Identität dieser Potenz. Hier kann zugleich klar eingesehen werden, wie

sich Identität zur Totalität verhält, und umgekehrt. — Das Licht z. B. ist die existierende Identität, aber es ist nicht Totalität; denn absolute Totalität ist nur die unter der Form aller Potenzen existierende Identität (§ 43); die Totalität dieser Potenz also die unter der Form von A^2 und $A = B$ existierende Identität.

Zusatz. In Ansehung des Organismus ist die Substanz auch das Akzidens (§ 70, Anmerkung), die Wirkung (§ 83, Zusatz 4) auch die Ursache, und er ist unmittelbar nur in Wechselwirkung mit sich selbst (§ 127, Zusatz 1). — Alle Gegensätze galten überhaupt nur für die Sphäre des relativen Gegensatzes zwischen A^2 und $A = B$, welcher mit dem Organismus zugleich aufgehoben ist (§ 137, Erläuterung).

§ 147. Erklärung. Die Materie, insofern sie nicht zur Form der Existenz der absoluten Identität erhoben ist, nennen wir tote oder auch unorganische Materie. Die Materie, welche Form des Seins der absoluten Identität ist, ist belebt.

Zusatz. Hieraus erhellt, wie der Organismus, da er Form der Existenz der absoluten Identität ist, wegen keines Dings oder Zwecks außer sich, sondern nur um sein selbst willen, d. h. darum existieren könne, damit die absolute Identität unter seiner Form existiere.

§ 148. Die unorganische Natur als solche existiert nicht. Denn das einzige An-sich dieser Potenz ist die Totalität (§ 58, Zusatz 8, Erläuterung 3), d. h. der Organismus.

Anmerkung. Die sogenannte unorganische Natur ist daher wirklich organisiert, und zwar für die Organisation (gleichsam als das allgemeine Samenkorn, aus welchem diese hervorgeht).

§ 149. Lehnsatz 1. Die Weltkörper sind Organe des allgemeinen anschauenden Prinzips der Welt, oder, was dasselbe ist, der absoluten Identität. — S. § 55.

Lehnsatz 2. Jeder Weltkörper ist an sich betrachtet eine Totalität, im Gegensatz gegen jeden andern also ein in sich beschlossenes und in jeder Rücksicht bestimmtes Individuum.

Lehnsatz 3. Wie das anschauende Prinzip der Welt sich im Weltkörper individualisiert, so das des Weltkörpers im Organismus.

Lehnsatz 4. Der Zentralkörper jedes Systems enthält die Identität (das A = A) aller übrigen dieses Systems, er ist also (1.) das Zentral-Organ des anschauenden Prinzips oder der absoluten Identität für dieses System.

§ 150. Der Organismus entfaltet die Materie nicht bloß in ihren Akzidenzen, sondern der Substanz nach. Denn er setzt die ganze Substanz der Materie [bloß] als Akzidens (§ 137).

Zusatz. Anders ausgedrückt (nach § 137): er zwingt die Materie das Innere (als Pol) nach außen zu kehren. — Er tritt also dem Dasein der Materie am nächsten.

§ 151. Die Organisation im Einzelnen sowohl als im Ganzen muß als durch Metamorphose entstanden gedacht werden. — Erhellt aus § 140, vgl. mit 78.

Zusatz. Die Organisation kann daher im Ganzen sowohl als im Einzelnen als Magnet betrachtet werden.

§ 152. Lehnsatz. In Ansehung des Ganzen repräsentiert die Pflanze (§ 141) den Kohlen-, das Tier den Stickstoffpol[1]. Das Tier ist also südlich, die Pflanze nördlich. In Ansehung des Einzelnen ist dieser Pol durch das männliche, jener durch das weibliche Geschlecht bezeichnet.

Zusatz. Das männliche und weibliche Geschlecht im Einzelnen verhalten sich also zueinander wie Pflanze und Tier im allgemeinen.

§ 153. Die Organisation jedes Weltkörpers (z. B. der Erde) ist das herausgekehrte Innere dieses Weltkörpers selbst und durch innere Verwandlung (z. B. der Erde) gebildet. — Folgt aus § 150, Zusatz, und 151.

Erläuterung. Die Schwierigkeiten, die man bis daher gefunden hat, sich einen ersten Ursprung der Organisationen aus dem Innern jedes Weltkörpers zu denken, hatten ihren Grund vorzüglich darin, daß man weder einen deutlichen Begriff von Metamorphose noch von dem ursprünglichen und schon dynamisch organisierten Zustand jedes Weltkörpers (§ 148, Anmerkung) gehabt hat; daher selbst Kant noch die Idee, daß alle Organisationen,

[1] Die Pflanze den Pol der Besonderheit, das Tier den des Allgemeinen.

der Erde z. B., aus ihrem eignen Schoß geboren, als eine abenteuerliche, ja fast furchtbare Vorstellung betrachtet. Aus unsern Grundsätzen folgt jene Idee notwendig, und auf natürliche Weise. Wir bitten denjenigen, der sich mit ihr nicht schon vertraut gemacht hat, nur vorerst die falschen Begriffe zu entfernen, die sich bei den meisten mit ihr verbinden, z. B., als ob die Erde Tiere und Pflanzen hervorgebracht hätte (und also zwischen beiden ein wirkliches Kausalverhältnis stattfände, da es doch vielmehr ein vollkommenes Identitätsverhältnis ist. Die Erde selbst wird Tier und Pflanze[1], und es ist eben die zu Tier und Pflanze gewordene Erde, die wir jetzt in den Organisationen erblicken). Ferner als ob wir uns vorstellten, das Organische habe sich überhaupt aus dem Unorganischen gebildet (da wir doch dieses gar nicht zugeben, und also freilich die Organisation nicht entstanden, sondern von Anbeginn, wenigstens potentia gegenwärtig denken). — Die jetzt vor uns liegende unorganisch scheinende Materie ist freilich nicht die, woraus Tiere und Pflanzen geworden sind, denn sie ist vielmehr dasjenige von der Erde, was nicht Tier und Pflanze werden oder sich bis zu dem Punkt verwandeln konnte, wo es organisch wurde, also das Residuum der organischen Metamorphose; wie Steffens sich vorstellt, das nach außen gekehrte Knochengerüste der ganzen organischen Welt. — Im allgemeinen aber bedenke man, daß wir die gewöhnlichen und bisher herrschenden Vorstellungen von der Materie gar nicht einräumen, indem man aus dem Bisherigen ersehen muß, daß wir eine innere Identität aller Dinge und eine potentiale Gegenwart von allem in allem behaupten, und also selbst die sogenannte tote Materie nur als eine schlafende Tier- und Pflanzenwelt betrachten, welche durch das Sein[2] der absoluten Identität belebt, in irgend einer Periode, deren Ablauf noch keine Erfahrung erlebt hat, auferstehen könnte. Die Erde ist uns nichts als der Inbegriff oder die Totalität der Tiere und Pflanzen selbst und, wenn jene den positiven, diese den negativen Pol repräsentieren, der bloße Indifferenzpunkt dieses organischen Magnets (mithin selbst organisch).

---

[1] oder sie ist es schon, ehe sie es wird.

[2] Korrektur: durch einen Blick.

§ 153. Die organische Natur unterscheidet sich von der sogenannten unorganischen bloß dadurch, daß jede Stufe der Entwicklung, welche in jener durch Eine Indifferenz, in dieser durch relative Differenz (die des Geschlechts) bezeichnet ist.

Zusatz. Wenn die sogenannte unorganische Materie nach außen different, nach innen aber indifferent ist (§ 125), so ist dagegen der Organismus nach innen different, nach außen indifferent. Es ist also hier durchaus kein Gegensatz an sich, sondern ein bloßer Gegensatz der Umkehrung.

§ 154. Der Stickstoff ist die reelle Form des Seins der absoluten Identität. — Denn er ist der positive Faktor der Kohäsion (§ 95, Zusatz 4, Erläuterung 5).

Zusatz 1. Das Tier (§ 152) ist also vorzugsweise belebt.

Anmerkung. Hierher fällt auch der Grund der tierischen Wärme.

Zusatz 2. Das männliche Geschlecht (§ cit.) ist durch die ganze Natur das belebende oder zeugende. Dem weiblichen ist das Geschäft der Pflanze, die Ausbildung durch den höheren Kohäsionsprozeß übertragen.

Zusatz 3. Die Pflanze ist nur durch das Geschlecht belebt, denn nur durch das Geschlecht gelangt sie zur Darstellung der reellen Form des Seins, und also (§ 147) zur Belebung; das Tier ist unabhängig vom Geschlecht belebt.

§ 155. Das Geschlecht, welches die Pflanze mit der Sonne verknüpft, heftet umgekehrt das Tier an die Erde. — Denn die Pflanze, welche (§ 95, Erläuterung 6) ursprünglich in der Konkreszenz mit der Erde ist, wird der absoluten Identität, in Ansehung der Erde also der Sonne (§ 149, Lehnsatz 4), bloß durch das Geschlecht (§ 154, Zusatz 3) verbunden. Bei dem Tier hingegen, welches unabhängig vom Geschlecht, der absoluten Identität, also der Sonne, verknüpft ist (daselbst), wird das Geschlecht vielmehr Mittel der Kohäsion mit der Erde.

§ 156. Der potenzierteste positive Pol der Erde ist das Gehirn der Tiere, und unter diesen des Menschen. Denn da das Gesetz der Metamorphose nicht nur in Ansehung des

Ganzen der Organisation, sondern auch in Ansehung der einzelnen gilt, das Tier aber der positive (Stickstoff) Pol der allgemeinen Metamorphose ist, so wird im Tier selbst wieder das höchste Produkt der Metamorphose der vollkommenste, d. h. potenzierteste positive Pol sein. Nun ist aber (wie bekannt) das Gehirn das höchste Produkt usw. Also usw.

Anmerkung 1. Der Beweis dieses Satzes ist freilich nicht aus den chemischen Analysen zu führen, aus Gründen, welche künftig allgemein werden eingesehen werden. — Übrigens ist dieser Satz, indirekt wenigstens, schon von Steffens behauptet worden. Band 1 dieser Zeitschrift, Heft 2, S. 117.

Anmerkung 2. Das Bestreben der Metamorphose im Tierreich geht, wie aus dem Bisherigen leicht zu schließen ist, notwendig durchgängig auf die reinste und potenzierteste Darstellung des Stickstoffs. — Dies geschieht in dem gebildeten Tier fortwährend durch den Prozeß der Assimilation, der Respiration, welche bloß dazu dient, den Kohlenstoff vom Blut loszureißen; ruhiger und nicht mehr in einem stetigen, ununterbrochenen Prozeß, gleichsam als ob die Natur über sich schon zur Ruhe gekommen wäre, durch die sogenannte willkürliche Bewegung. — Das erste ruhende Tier stellt die bereits ganz aus sich selbst herausgekommene Erde dar; mit der vollkommensten Gehirn- und Nervenmasse aber ist ihr Innerstes entfaltet und das Reinste, das die Erde der Sonne gleichsam als Opfer darbringen kann.

Zusatz 1. Das Geschlecht ist die Wurzel des Tiers. Die Blüte das Gehirn der Pflanzen.

Anmerkung. Näher der Erde und gleichsam unmittelbarer verwandt ist das pflanzenhafte Geschlecht, das weibliche, und nur durch dieses das tierische, nämlich das männliche. — Da jeder Weltkörper ein bestimmtes Individuum ist (§ 149, Lehnsatz 2), so wird auch der Charakter eines jeden entweder mehr gegen den männlichen oder gegen den weiblichen inklinieren, oder, wie die Erde, welche zwischen Venus und Mars ihre Bahn vollführt, beide in einer vollkommeneren Indifferenz in sich vereinigen.

Zusatz 2. Wie die Pflanze in der Blüte sich schließt, so

die ganze Erde im Gehirn des Menschen, welches die höchste Blüte der ganzen organischen Metamorphose ist.

Zusatz 3. Wie die Pflanze durch die Blüte mit der Sonne kohäriert (welches der Lichtdurst der Pflanze, die Bewegungen der Staubfäden durch Einwirkung des Lichts beweisen), so das Tier durch das Gehirn. — Mit der vollkommensten Gehirnbildung ist daher auch die Pflanze ganz umgekehrt, und erst im Menschen richtet sich die Organisation wieder auf.

Zusatz 4. Die Indifferenz schließt sich im Tier der Erde, in der Pflanze der Sonne zu.

Zusatz 5. Wie nach dem Einen Pol der allgemeinen Metamorphose die vollkommenste Gehirnbildung fällt, so notwendig nach dem entgegengesetztesten die unvollkommenste Geschlechtsentwicklung (Kryptogamie). — Ist aus dem Vorhergehenden leicht einzusehen.

§ 157. Das Tier ist in der organischen Natur das Eisen, die Pflanze das Wasser. — Denn jenes fängt von der relativen Trennung (der Geschlechter) an. Diese endet darin.

Zusatz 1. Das Tier zerlegt das Eisen, die Pflanze das Wasser.

Zusatz 2. Das weibliche und männliche Geschlecht der Pflanze ist der Kohlenstoff und Stickstoff des Wassers (§ 95, Erläuterung 13). Folgt unmittelbar.

§ 158. Erklärung. Das Gleichgewicht der Erregung (§ 145, Erklärung 3) nenne ich auch das quantitative oder arithmetische Gleichgewicht von A^2 und $A = B$.

§ 159. Außer dem quantitativen Gleichgewicht von A^2 und $A = B$ ist noch ein anderes Verhältnis beider notwendig. — Denn das quantitative Verhältnis beider bestimmt den Organismus überhaupt (§ cit., Erklärung 2). Nun steht aber der Organismus im Ganzen sowohl als im Einzelnen unter dem Gesetz der Metamorphose (§ 151). Es muß also, da jene Formel[1] einziger Ausdruck des Organismus ist, außer dem quantitativen Verhältnis der beiden Faktoren noch ein anderes

[1] Das quantitative Verhältnis.

möglich sein, durch welches sie die verschiedenen Stufen der Metamorphose im Ganzen sowohl als im Einzelnen ausdrücken.

Zusatz 1. Dieses Verhältnis beider Faktoren kann kein anderes sein, als welches ihnen in bezug auf die Dimensionen der Materie zukommt.

Anmerkung. In der Metamorphose spielt das Licht gleichsam mit der Schwerkraft. Da nun diese, als Bestimmendes der Substanz, die dritte Dimension beherrscht, so erreicht die Metamorphose im Einzelnen sowohl als im Ganzen erst dadurch den Punkt der Vollendung, daß die Substanz, in allen Dimensionen, als bloße Form der Existenz der absoluten Identität gesetzt ist.

Zusatz 2. Wenn also jenes erste, quantitative Verhältnis, das Verhältnis beider in bezug auf den Organismus, als Grund der Existenz der absoluten Identität ist, so ist das zweite, so eben bestimmte, das Verhältnis beider zur existierenden absoluten Identität selbst. Jenes könnte man auch das der Erregung, dieses das der Metamorphose nennen[1].

[1] Hier müssen wir aber für diesmal unsere Darstellung unterbrechen. Zeit und Umstände erlaubten nicht, sie in einem folgenden Heft sogleich fortzusetzen; noch weniger verstattete der Reichtum des Gegenstandes und die Notwendigkeit, einzelne Punkte ausführlicher zu behandeln, als wir selbst wünschten, sie in einer noch konzentrierteren Form zu geben. — Dadurch entsteht nun freilich der Nachteil, daß die, welche dieses System kennen lernen und beurteilen wollen, die Akten nicht auf einmal vollständig in die Hand bekommen, dies wird aber für diejenigen, welchen nicht ihr Gefühl sagt, daß sie den Sinn des Ganzen schon aus diesem Bruchstück begriffen haben (was nicht unmöglich ist), nur ein Bestimmungsgrund sein, sich mit ihrem Urteil nicht zu übereilen; diejenigen aber, welchen ihr Gefühl dies sagt, und ich glaube, daß dies bei der größeren Anzahl meiner Leser der Fall sein wird, werden, indem sie jetzt mit ihren Gedanken meiner Darstellung zuvoreilen, mir nur desto vorbereiteter folgen, wenn ich sie von einer Stufe der organischen Natur zur andern bis zu den höchsten Tätigkeitsäußerungen in derselben, von da zur Konstruktion der absoluten Indifferenz oder bis zu demjenigen Punkt führen werde, wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist; wenn ich sie hierauf von diesem Punkt aus zur Konstruktion der ideellen Reihe einlade, und ebenso wieder durch die drei, in Ansehung des ideellen Faktors positive, Potenzen, wie jetzt durch die drei, in Ansehung desselben negative, zur Konstruktion des absoluten Schwerpunkts führe, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen. (Anm. des Originals.)

Bruno

oder

über das göttliche und natürliche

Prinzip der Dinge.

Ein Gespräch.

1802.

Zweite unveränderte Auflage 1842.

Inhalts-Übersicht.[1]

Seite

A. Einleitung 421

I. Einssein der Wahrheit und der Schönheit.

1. Idee der Wahrheit 422

a) Unterschied des ewigen und des zeitlichen Erkennens überhaupt 423

b) Die Voraussetzungen des ewigen Erkennens.

α) Das Unvollkommene bloß herkommend von der zeitlichen Betrachtung 425

β) Unterschied zwischen der urbildlichen und der hervorbringenden Natur 427

Anwendung des Bisherigen auf die

2. Idee der Schönheit 428

Schluß: die höchste Einheit der Wahrheit und Schönheit . . 430

II. Analoges Verhältnis der Philosophie und der Poesie.

1. Begriff des schönen Produkts („dessen Seele ein ewiger Begriff") . 432

2. Unterschied des Philosophen und des Dichters 435

3. Anwendung dieses Unterschieds auf den der Mysterien und der Mythologie 436

B. Darstellung der Philosophie selbst (doch „nicht sowohl dieser selbst, als des Grund und Bodens, auf dem sie aufgeführt werden muß").

1. Begriffsbestimmung der absoluten Identität 440

2. Anwendung dieser Begriffsbestimmung auf den Gegensatz des Idealen und Realen 443

a) Einheit des Denkens und Anschauens. Diese

b) = der Einheit des Endlichen und Unendlichen 446

3. Nähere Bestimmung der Vereinigung des Realen und Idealen, des Endlichen und Unendlichen im höchsten Begriff.

a) der Begriff der Einen (höchsten) Idee (der Idee aller Ideen) 447

[1] In der Original-Ausgabe hinzugefügt.

Seite

b) Das ewige Sein der Dinge = die Ideen 450
c) Der Begriff der zeitlosen (unendlichen) Endlichkeit im Absoluten 452
4. Wiefern die höchste Einheit auch Prinzip des Wissens 456
a) Unterscheidung des absoluten und des begründeten (abgeleiteten) Bewußtseins 457
b) Die relative Einheit im Wissen eine andere relative Einheit im Sein fordernd, wovon keine Prinzip der anderen 459
c) Der Begriff des absoluten Idealismus 460
5. Wie das Endliche aus dem Ewigen heraustritt 461
6. Das sichtbare Universum.
a) Das allgemeine Gerüste desselben.
α) Deduktion der Weltkörper überhaupt 464
β) Die Dimensionen des Körperlichen 467
γ) Die drei Stufen des Unorganischen, Organischen, Vernünftigen 470
b) Deduktion des Besonderen.
α) Die Weltkörper
aa) ihre Bewegung 471
bb) Ordnung, Zahl und Größe der Gestirne 477
cc) Die Sonne 480
β) Die organischen Wesen 483
γ) Deduktion des Bewußtseins („aus der Idee des Ewigen selbst") 486
7. Die Erkenntniswelt.
a) Verhältnis zwischen Anschauung und Denken im Ich . . . 495
Ableitung der geometrischen Wissenschaft.
b) Deduktion der logischen Formen 497
Die Logik bloße Verstandeswissenschaft.
c) Die höchste Erkenntnisart 505
Rückkehr auf den Begriff der absoluten Erkenntnis und die Idee des Absoluten überhaupt 507
Anwendung des Gegensatzes der reellen und ideellen Welt auf den des natürlichen und des göttlichen Prinzips 509

C. Die (vier) Richtungen der Philosophie (der Materialismus und Intellektualismus, der Realismus und Idealismus) in ihrem Verhältnis zur absoluten (Identitäts-) Philosophie, wobei Rekapitulation der Hauptideen der letzteren 513

Anselmo. Willst du uns wiederholen, o Lucian, was du gestern, als wir von der Einrichtung der Mysterien sprachen, über die Wahrheit und Schönheit behauptet?

Lucian. Meine Meinung war, daß in vielen Werken die höchste Wahrheit sein könne, ohne daß ihnen darum auch der Preis der Schönheit zuerkannt werden dürfte.

Anselmo. Du aber, Alexander, erklärtest dagegen, daß die Wahrheit allein alle Forderungen der Kunst erfülle, und daß einzig durch diese ein Werk wahrhaft schön werde.

Alexander. So behauptete ich.

Anselmo. Gefällt es euch, daß wir diese Rede wieder aufnehmen und den Streit jetzt entscheiden, der unentschieden blieb, als die Zeit Trennung gebot? Denn glücklich hat uns, nicht offenbare Verabredung zwar, doch geheime Übereinstimmung wieder hier vereinigt.

Lucian. Willkommen jede Welle des Gesprächs, die in den Strom der Rede uns zurückführt.

Alexander. Immer tiefer in den Kern der Sache dringt gemeinsamer Rede Wetteifer, die leise beginnend, langsam fortschreitend, zuletzt tief anschwillt, die Teilnehmer fortreißt, alle mit Lust erfüllt.

Anselmo. Lag nicht der Ursprung des Streites in dem, was von uns über die Mysterien und die Mythologie, sowie über das Verhältnis der Philosophen und Dichter festgesetzt worden war?

Lucian. So war es.

Anselmo. Dünkt es euch nicht gut, daß, indem wir diesen

Streit beilegen, die Rede zugleich in ihren Ursprung zurückkehre, damit wir nachher ungestört auf den gelegten sichern Grund weiter bauen?

Alexander. Vortrefflich.

Anselmo. Du also, Lucian, indem es dir möglich dünkt, daß ein Werk, ohne schön zu sein, der höchsten Wahrheit Vollendung haben könne, scheinst etwas Wahrheit zu nennen, dem wir Philosophen vielleicht auch diesen Namen nicht zugestehn würden. Du aber, Alexander, indem du ein Werk nur durch seine Wahrheit schön sein lässest, bezweifelst, daß es einen Punkt geben könne, wo beide, gleich unbedingt, keine von der andern abhängig oder ihr untergeordnet, jede für sich das Höchste, so schlechthin eins und dasselbe sind, daß eine an die Stelle der andern gesetzt, und das Werk, welches jenen Punkt ausgedrückt hat, auf völlig gleiche Weise unter beiden Eigenschaften betrachtet werden kann. Haltet ihr es also nicht für nötig, daß wir vor allem übereinzukommen suchen, was Wahrheit, dann auch was Schönheit zu nennen sei, damit wir nicht entweder irgend etwas, was nur untergeordneterweise dafür gehalten wird, der Schönheit gleichstellen, oder, indem wir diese Wahrheit, die es nicht an sich ist, als unvergleichbar mit der Schönheit setzen, das, was allein wahrhaft Wahrheit ist, zugleich mit aus den Augen verlieren?

Lucian. Ein würdiger Stoff und Gegenstand der Unterredung.

Anselmo. Bist du es aber zufrieden, o Vortrefflicher, der du der Wahrheit vor der Schönheit den Preis zuerkannt hast, unbekümmert, daß sie wenige zählt, die ihr strenges Antlitz ertragen oder den Anblick der Ägide, so wende ich mich an dich.

Alexander. Sehr gern folg' ich dir, o Freund, mich über die Idee der Wahrheit zu verständigen.

Anselmo. Die Wahrheit also über alles und selbst über die Schönheit setzend, o Freund, wirst du um so weniger anstehn können, ihr auch ferner die höchsten Eigenschaften beizulegen, und diesen ehrwürdigen Namen nicht so wie es kommt auf alles anwenden lassen, was man insgemein darunter begreift.

Alexander. Gewiß.

Anselmo. Du wirst demnach die Eigenschaft der Wahrheit keiner Erkenntnis zugestehn, welche nur eine gegenwärtige oder überhaupt vergängliche Gewißheit mit sich führt.

Alexander. Keineswegs werde ich.

Anselmo. Du wirst aus diesem Grunde niemals einer solchen Erkenntnis, welche nur durch die unmittelbaren Affektionen des Leibes vermittelt ist, oder sich unmittelbar nur auf sie bezieht, Wahrheit zuschreiben.

Alexander. Unmöglich, da ich weiß, daß diese, zusamt dem Gegenstande, der sie erleidet, den Bedingungen der Zeit unterworfen sind.

Anselmo. Aus demselben Grunde wirst du keiner Erkenntnis Wahrheit zugestehn, die verworren, undeutlich, unangemessen der Sache, wie sie an sich, ist.

Alexander. Keine, denn eine jede ist bloß sinnlicher Art und durch Affektionen vermittelt.

Anselmo. Würdest du aber ferner, was überhaupt zwar eine bleibende, aber doch insofern nur untergeordnete Gewißheit hat, daß es nur für die menschliche oder irgend eine andere Betrachtungsweise, welche nicht die höchste ist, Gültigkeit hätte, mit dem erhabenen Namen der Wahrheit bezeichnen?

Alexander. Auch dieses nicht, wenn es eine solche gebe.

Anselmo. Du zweifelst, ob es eine solche gebe. Laß demnach sehn, was du jener von uns vergänglich genannten entgegenstellest, oder worein du die unvergängliche Gewißheit setzest.

Alexander. Notwendig in diejenige Wahrheit, die nicht nur von einzelnen Dingen, sondern von allen, und nicht nur für eine bestimmte Zeit, sondern für alle Zeit gilt.

Anselmo. Solltest du wirklich die unvergängliche Gewißheit in das setzen, was zwar für alle Zeit, aber doch überhaupt in Beziehung auf Zeit Gültigkeit hat? Ist es nicht offenbar, daß die Wahrheit, die überhaupt für die Zeit und Dinge in der Zeit gilt, unvergänglich ist nur in bezug auf das, was selbst nicht ewig ist, also nicht schlechthin und an sich betrachtet? Es ist aber undenkbar, daß, was überhaupt nur vom Endlichen,

obgleich es allgemein davon gilt, einen höheren Wert habe als dieses selbst, und daß wir ihm eine mehr als relative Wahrheit zugestehn können, da es mit dem Endlichen zugleich steht und fällt. Denn wer der Menschen wird leugnen, daß einer jeden Wirkung ihre Ursache vorausgehe, und daß diese Gewißheit, ohne an den Gegenständen geprüft zu werden, unmittelbar durch die bloße Beziehung des endlichen Erkennens auf den Begriff des Erkennens, unzweifelhaft sei? Wenn aber derselbe Satz außer der Beziehung auf das an sich Endliche keine Bedeutung hat, so ist es auch unmöglich, daß ihm Wahrheit zukomme. Denn bist du nicht mit mir übereingekommen, daß, was nur für eine untergeordnete Betrachtungsweise Gewißheit hat, nicht im echten Sinne für wahr gehalten werden könne?

Alexander. Freilich.

Anselmo. Du wirst aber ferner nicht in Abrede sein können, daß die Erkenntnis des Endlichen und Zeitlichen, als solche, selbst nur im endlichen Erkennen, nicht aber im absoluten, stattfinde. Würdest du dich aber mit einer Wahrheit begnügen, welche bloß für das Erkennen endlicher Wesen, und nicht schlechthin und auch in Ansehung Gottes und des höchsten Erkennens Wahrheit ist, oder geht nicht alles unser Bestreben darauf, die Dinge so zu erkennen, wie sie auch in jenem urbildlichen Verstande vorgebildet sind, von dem wir in dem unsrigen die bloßen Abbilder erblicken?

Alexander. Es ist schwer zu leugnen.

Anselmo. Dieses höchste Erkennen aber, kannst du es überhaupt unter Zeitbedingungen denken?

Alexander. Unmöglich.

Anselmo. Oder auch nur als bestimmt durch Begriffe, die, obgleich an sie allgemein und unendlich, dennoch sich nur auf die Zeit und das Endliche beziehen?

Alexander. Als bestimmt durch solche Begriffe zwar nicht, aber wohl als bestimmend diese Begriffe.

Anselmo. Dies gilt uns hier gleichviel; denn wir im endlichen Erkennen erscheinen uns nicht als bestimmend jene Be-

griffe, sondern als durch sie bestimmt, und wenn als bestimmend, offenbar durch ein höheres Erkennen. Wir müssen daher auf jeden Fall es als einen ausgemachten Satz annehmen, daß derjenigen Erkenntnis, die sich überhaupt auf die Zeit oder das zeitliche Dasein der Dinge bezieht, gesetzt auch, daß sie nicht selbst zeitlich entstehe und für die unendliche Zeit so wie für alle Dinge in der Zeit gelte, dennoch keine absolute Wahrheit zukomme, denn sie setzt ein höheres Erkennen voraus, welches von der Art ist, unabhängig von aller Zeit, und ohne allen Bezug auf die Zeit, an sich selbst, demnach schlechthin ewig zu sein.

Alexander. Diese Folge ist unvermeidlich nach den ersten Voraussetzungen.

Anselmo. Wir werden also erst dann auf dem Gipfel der Wahrheit selbst angekommen sein, und die Dinge sowohl mit Wahrheit erkennen als darstellen, nachdem wir mit unsern Gedanken zu dem unzeitlichen Dasein der Dinge und den ewigen Begriffen derselben gelangt sind.

Alexander. Ich kann es nicht leugnen, obgleich du noch nicht gezeigt hast, wie wir dazu gelangen können.

Anselmo. Auch geht uns diese Frage hier nicht an, da wir uns bloß um die Idee der Wahrheit bekümmern, die wir darum tiefer zu stellen, oder von ihrer Höhe herabzusetzen, damit sie den meisten leichter zu erreichen sei, für unwürdig halten. — Aber ist es dir gefällig, daß wir auf diese Weise in unsern Untersuchungen fortgehen?

Alexander. Allerdings.

Anselmo. So laß uns weiter den Unterschied des ewigen und zeitlichen Erkennens betrachten. Hältst du es also für möglich, daß, was wir irrig, verkehrt, unvollkommen usw. nennen, alles dies wirklich an sich, oder daß es solches vielmehr nur in Ansehung unserer Betrachtungsweise sei?

Alexander. Ich kann mir nicht denken, daß z. B. die Unvollkommenheit irgend eines menschlichen Werks nicht wirklich in Ansehung dieses Werkes stattfinde, noch, daß, was wir uns notwendig als irrig denken, nicht auch wirklich falsch sei.

Anselmo. Laß dir, o Freund, den Sinn der Frage nicht entgehen. Nicht davon rede ich, was das Werk sei, einzeln betrachtet, losgetrennt vom Ganzen. Daß also jener anstatt eines vollkommenen Werks etwas durchaus Verkehrtes, dieser statt wahrer keine andern als falsche Sätze hervorbringt, ist, wahrhaft betrachtet, weder Verkehrtheit noch Irrtum. Vielmehr wenn jener, so beschaffen als er ist, etwas Vollkommenes und irgend etwas anderes als das Widersinnige und Törichte hervorbringen könnte, so wäre dies vielmehr ein Irrtum und eine wirkliche Verkehrtheit der Natur zu nennen, welches beides unmöglich ist. Da nun keiner etwas anderes hervorbringt, als was teils aus der Eigentümlichkeit seiner Natur, teils aus den Einwirkungen, welche auf ihn von außen geschehen sind, notwendig folgt, so drückt jeder, der eine durch seinen Irrtum, der andere durch die Unvollkommenheit seines Werks, die höchste Wahrheit und die höchste Vollkommenheit des Ganzen aus, und bestätigt eben durch sein Beispiel, daß in der Natur keine Lüge möglich sei.

Alexander. Du scheinst dich in deinen eignen Reden zu fangen. Denn daß der Irrtum des einen Wahrheit, die Unvollkommenheit des andern Vollkommenheit sei, folgt freilich aus der zugestandenen Verkehrtheit ihrer Natur, —

Anselmo. Die wiederum an sich betrachtet keine Verkehrtheit ist. Denn nachdem z. B. jener von einem solchen Vater gezeugt, dieser durch solche Einwirkungen von außen bestimmt worden ist, so ist ihre jetzige Beschaffenheit ganz in der Regel und in der allgemeinen Ordnung der Dinge notwendig.

Alexander. Nach dieser Ansicht wirst du dich nur hüten müssen, einen Anfang der Unvollkommenheit zuzulassen.

Anselmo. Freilich, so wie es überhaupt unmöglich ist, einen Anfang des Zeitlichen zu denken. Alle Unvollkommenheit findet nur in derjenigen Ansicht statt, für welche das Gesetz der Ursache und Wirkung selbst Prinzip, nicht für die höhere, die, da sie keinen Anfang des Endlichen zugibt, auch das Unvollkommene von Ewigkeit bei dem Vollkommenen, das heißt selbst als Vollkommenheit setzt. — Scheint es dir aber nicht, daß, was wir bisher mehr auf die Werke der Menschen ein-

geschränkt, auch auf die Werke der Natur und überhaupt alle Dinge ausgedehnt werden müsse, nämlich, daß an sich betrachtet nichts mangelhaft, unvollkommen und unharmonisch sei?

Alexander. Es scheint so.

Anselmo. Dagegen daß sie unvollkommen seien, nur für die bloß zeitliche Betrachtungsweise, oder war es nicht so?

Alexander. Auch dies.

Anselmo. Laß uns nun weiter gehen, und sage mir, ob nicht anzunehmen ist, daß der schaffenden Natur bei allen ihren Hervorbringungen, im Ganzen nicht nur, sondern auch im Einzelnen, ein Typus vorgeschrieben sei, nach welchem sie sowohl die Gattungen als die Individuen bildet.

Alexander. Offenbar ist dies, da wir nicht nur die verschiedenen Gattungen der Tiere und Pflanzen näher oder entfernter eben dieselbe Grundform ausdrücken sehen, sondern auch in den Individuen der Gattung sich genau dieselbe Anlage wiederholt.

Anselmo. Wenn wir nun die Natur, sofern sie der lebendige Spiegel ist, worin alle Dinge vorgebildet sind, die urbildliche, die Natur aber, sofern sie jene Vorbilder in der Substanz ausprägt, die hervorbringende nennen, so sage mir, ob wir die urbildliche Natur oder die hervorbringende dem Gesetz der Zeit und des Mechanismus unterworfen denken müssen?

Alexander. Nicht die urbildliche, wie mir scheint, denn das Urbild jenes Geschöpfes muß gedacht werden als sich immer gleich und unwandelbar, ja sogar als ewig, sonach auf keine Weise der Zeit unterworfen und weder als entstanden noch als vergänglich.

Anselmo. So sind es also die Dinge in der hervorbringenden Natur, welche nicht freiwillig, sondern gezwungen dem Dienst der Eitelkeit unterworfen sind. Jene ewigen Urbilder aber der Dinge sind gleichsam die unmittelbaren Söhne und Kinder Gottes, daher auch in einer heiligen Schrift gesagt wird, daß die Kreatur sich sehne und verlange nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche die Vortrefflichkeit jener ewigen Urbilder ist. Denn es ist notwendig, daß in der urbildlichen Natur oder in Gott alle

Dinge, weil sie von den Bedingungen der Zeit befreit sind, auch viel herrlicher und vortrefflicher seien, als sie an sich selbst sind. Die Erde z. B., welche gemacht worden, ist nicht die wahre Erde, sondern ein Abbild der Erde, insofern sie nicht gemacht, und weder entstanden ist, noch jemals vergehen wird. In der Idee der Erde aber sind auch die Ideen aller in ihr enthaltenen oder auf ihr zum Dasein kommenden Dinge begriffen. Es ist also auch auf der Erde kein Mensch, kein Tier, kein Gewächs, kein Stein, dessen Bildnis nicht in der lebendigen Kunst und Weisheit der Natur weit herrlicher leuchtete als in dem toten Abdrucke der geschaffenen Welt. Da nun dieses vorgebildete Leben der Dinge weder jemals angefangen hat noch je aufhören wird, das nachgebildete dagegen unter dem Gesetz der Zeit, nicht frei und bloß seiner eignen Natur gemäß, sondern unter dem Zwange der Bedingungen entsteht und wieder vergeht, so werden wir also zugeben müssen, daß, so wenig als in seinem ewigen Dasein irgend etwas unvollkommen und mangelhaft ist, so wenig auf zeitliche Art irgend eine Vollkommenheit, welche sie sei, entstehen könne, und daß vielmehr, zeitlich angesehen, notwendig alles unvollkommen und mangelhaft sei.

Alexander. Wir werden nicht umhin können, dies alles zu behaupten.

Anselmo. Nun sage mir, ob du die Schönheit für eine Vollkommenheit, den Mangel an Schönheit für eine Unvollkommenheit hältst?

Alexander. Freilich, und zwar halte ich dafür, daß die Schönheit, welche nur der äußere Ausdruck der organischen Vollkommenheit ist, die unbedingteste Vollkommenheit sei, die ein Ding haben könne, weil nämlich jede andere Vollkommenheit eines Dinges nach seiner Angemessenheit zu einem Zweck außer ihm geschätzt wird, die Schönheit aber bloß an sich selbst betrachtet und ohne alle Beziehung auf ein äußeres Verhältnis das ist, was sie ist.

Anselmo. So wirst du mir also noch viel mehr zugeben, daß die Schönheit, weil sie nämlich unter allen Vollkommen-

heiten die größte Unabhängigkeit von Bedingungen fordert, auf keine zeitliche Weise entstehe, und daß hinwiederum auf zeitliche Weise nichts schön genannt werden könne.

Alexander. Nach dieser Ansicht würden wir uns in einem großen Irrtum befinden, indem wir einige Dinge der Natur oder Kunst schön zu nennen pflegen.

Anselmo. Auch leugne ich nicht das Dasein der Schönheit überhaupt, sondern das zeitliche Dasein. Überdies könnte ich dir dasselbe erwidern, was Sokrates beim Plato[1], daß derjenige, welcher nicht etwa unlängst eingeweiht ist in den Mysterien, wenn er die sinnliche Schönheit erblickt, welche von der Schönheit an und für sich selbst den gleichen Namen borgt, durch jene nicht so leicht angetrieben wird, diese sich vorzustellen; wer aber jüngst eingeweiht worden, und solcher nun ein göttliches Angesicht erblickt, wo die Schönheit, oder vielmehr das unkörperliche Urbild nachgeahmt ist, erstaunt und zuerst erschrickt, indem eine der vormaligen ähnliche Furcht über ihn kommt, hernach aber sie als eine Gottheit anbetet. Diese, welche die Schönheit an und für sich selbst gesehen haben, sind auch gewohnt, ungestört von den Mängeln, welche der widerstrebenden Natur durch den Zwang der Ursachen aufgedrungen sind, in dem unvollkommenen Abdrucke das Urbild zu sehen, alles aber zu lieben, was sie an die vormalige Seligkeit des Anschauens erinnert. Das, was an jeder lebenden Gestalt dem Urbilde der Schönheit widerspricht, ist aus dem natürlichen Prinzip zu begreifen, niemals aber das, was ihm gemäß ist, denn dieses ist seiner Natur nach eher, der Grund davon aber liegt in der idealen Natur selbst und der Einheit, die wir zwischen der hervorbringenden und der urbildlichen Natur setzen müssen, welche auch durchaus offenbar wird, daß die Schönheit allenthalben hervortritt, wo es der Naturlauf gestattet, sie selbst aber ist niemals entstanden, und überall, wo sie zu entstehen scheint (sie scheint es aber immer nur), kann sie nur entstehen, weil sie ist. Wenn du also ein Werk oder Ding schön nennest, so ist nur dieses Werk entstanden, die Schönheit aber nicht, welche

[1] Phädrus, p. 251. A. d. O.

ihrer Natur nach, also mitten in der Zeit, ewig ist. Indem wir also unsere Schlüsse überrechnen, so findet sich, nicht nur daß die ewigen Begriffe vortrefflicher und schöner seien als die Dinge selbst, sondern vielmehr, daß sie auch allein schön, ja daß der ewige Begriff eines Dinges notwendig schön sei.

Alexander. Gegen diese Schlußfolge ist nichts einzuwenden. Denn notwendig ist, daß, wenn die Schönheit etwas Unzeitliches ist, jedes Ding nur durch seinen ewigen Begriff schön sei; notwendig, wenn die Schönheit nie entstehen kann, daß sie das Erste, Positive, die Substanz der Dinge selbst sei; notwendig, wenn das Entgegengesetzte der Schönheit bloße Verneinung und Einschränkung ist, daß diese nicht in jene Region dringen könne, wo nichts als Realität angetroffen wird, daß also auch die ewigen Begriffe aller Dinge allein und notwendig schön seien.

Anselmo. Sind wir aber nicht früher übereingekommen, daß eben diese ewigen Begriffe der Dinge auch allein und absolut wahr, alle andern täuschend oder nur relativ wahr seien, und daß, die Dinge mit absoluter Wahrheit erkennen, so viel heiße als: sie in ihren ewigen Begriffen erkennen?

Alexander. Freilich sind wir übereingekommen.

Anselmo. Haben wir also nicht die höchste Einheit der Wahrheit und der Schönheit aufgezeigt?

Alexander. Ich kann nicht widersprechen, nachdem du mich in diese Schlußfolge verstrickt hast.

Anselmo. Du hattest also ganz recht, wenn du urteiltest, daß ein Kunstwerk einzig durch seine Wahrheit schön sei, denn ich glaube nicht, daß du unter Wahrheit irgend etwas Schlechteres oder Geringeres verstanden habest als die der intellektualen Urbilder der Dinge. Außer dieser aber haben wir noch eine untergeordnete und trügerische Wahrheit, die den Namen von jener leiht, ohne ihr der Sache nach gleich zu sein, und die teils in einer verworrenen und undeutlichen, immer aber in einer bloß zeitlichen Erkenntnis besteht. Diese Art der Wahrheit, welche sich auch mit dem Unvollkommenen und Zeitlichen

an den Gestalten, dem, was ihnen von außen aufgedrungen ist, nicht lebendig aus ihrem Begriff sich entwickelt hat, verträgt, kann nur der zur Regel und Norm der Schönheit machen, welcher nie unsterbliche und heilige Schönheit erblickte. Aus der Nachahmung dieser Wahrheit entstehen diejenigen Werke, an welchen wir nur die Kunst bewundern, mit der sie das Natürliche erreichen, ohne es mit dem Göttlichen verbinden zu können. Von dieser Wahrheit aber kann nicht einmal gesagt werden, wie Lucian getan hat, daß sie der Schönheit untergeordnet sei, sondern vielmehr, daß sie gar nichts mit ihr gemein habe. Jene einzig hohe Wahrheit aber ist der Schönheit nicht zufällig, noch ist es diese jener, und wie die Wahrheit, die nicht Schönheit ist, auch nicht Wahrheit, so kann hinwiederum die Schönheit, welche nicht Wahrheit ist, auch nicht Schönheit sein, wofür wir an den uns umgebenden Werken, wie mir dünkt, offenbare Beispiele haben. Denn sehen wir nicht die meisten zwischen zwei Extremen schwanken, und den einen, welcher die bloße Wahrheit hervorbringen will, statt dieser der rohen Natürlichkeit hingegeben, und indem er ganz auf jene geheftet ist, dagegen dasjenige versäumen, was durch keine Erfahrung gegeben werden kann, den andern, dem es ganz an Wahrheit gebricht, einen leeren und schwächlichen Schein von Form, den die Unwissenden als Schönheit bewundern, hervorbringen?

Allein, o Freunde, nachdem wir die höchste Einheit der Schönheit und Wahrheit bewiesen haben, so scheint mir auch die der Philosophie mit der Poesie bewiesen; denn wonach strebt jene als eben nach jener ewigen Wahrheit, die mit der Schönheit, diese aber nach jener ungeborenen und unsterblichen Schönheit, welche mit der Wahrheit eins und dasselbe ist? Gefällt es dir aber, o Teurer, daß wir dieses Verhältnis weiter auseinandersetzen, um zu unserm Anfang zurückzugelangen?

Alexander. Allerdings wünsche ich dies.

Anselmo. Die höchste Schönheit und Wahrheit aller Dinge also wird angeschaut in einer und derselben Idee.

Alexander. So haben wir ausgemacht.

Anselmo. Diese Idee aber ist die des Ewigen.

Alexander. Nicht anders.

Anselmo. Wie nun in jener Idee Wahrheit und Schönheit eins sind, so notwendig auch eins in den Werken, welche jener Idee gleichen.

Alexander. Notwendig.

Anselmo. Was aber hältst du für das Hervorbringende solcher Werke?

Alexander. Es ist schwer zu sagen.

Anselmo. Ein jedes Werk ist notwendig endlich?

Alexander. Natürlich.

Anselmo. Das Endliche aber, sagten wir, sei vollkommen dadurch, daß es dem Unendlichen verknüpft werde.

Alexander. Richtig.

Anselmo. Wodurch nun glaubst du, daß das Endliche dem Unendlichen verknüpft werden könne?

Alexander. Offenbar nun durch ein solches, in Ansehung dessen es zuvor mit ihm eins ist.

Anselmo. Also nur durch das Ewige selbst.

Alexander. Es ist klar.

Anselmo. Demnach kann auch ein Werk, welches die höchste Schönheit darstellt, nur durch das Ewige hervorgebracht sein?

Alexander. Es scheint.

Anselmo. Aber durch das Ewige schlechthin betrachtet, oder durch das Ewige, sofern es sich unmittelbar bezieht auf das hervorbringende Individuum?

Alexander. Das letzte.

Anselmo. Aber wodurch glaubst du, daß sich jenes auf dieses beziehe?

Alexander. Ich sehe es nicht sogleich ein.

Anselmo. Sagten wir nicht, daß alle Dinge in Gott nur durch ihre ewigen Begriffe seien?

Alexander. Allerdings.

Anselmo. Das Ewige demnach bezieht sich auf alle Dinge durch ihre ewigen Begriffe, auf das hervorbringende Individuum also durch den ewigen Begriff des Individuums, der in Gott und mit der Seele ebenso eins ist wie die Seele mit dem Leibe.

Alexander. Diesen ewigen Begriff des Individuums also werden wir als das Hervorbringende eines Werks ansehen, worin die höchste Schönheit dargestellt ist.

Anselmo. Unstreitig. Diese Schönheit aber, welche in dem Werk dargestellt wird, ist selbst wieder das Ewige?

Alexander. Ohne Zweifel.

Anselmo. Aber das Ewige schlechthin betrachtet?

Alexander. Es scheint nicht, denn es wird nur durch das Ewige hervorgebracht, sofern es der ewige Begriff eines Individuums ist und sich auf dieses unmittelbar bezieht.

Anselmo. Das Ewige in dem Hervorgebrachten wird also auch nicht an sich dargestellt, sondern sofern es sich bezieht auf einzelne Dinge, oder der Begriff solcher Dinge ist.

Alexander. Notwendig.

Anselmo. Welcher Dinge aber, solcher, die mit dem ewigen Begriff des Individuums verbunden sind, oder solcher, die nicht?

Alexander. Notwendig solcher, die mit ihm verbunden sind.

Anselmo. Wird nicht dieser Begriff notwendig eine desto herrlichere Vollkommenheit haben, je näher ihm in Gott der Begriff aller andern Dinge verknüpft ist?

Alexander. Unstreitig.

Anselmo. Sehen wir daher nicht, daß, je vollkommener Begriff und gleichsam organischer, desto geschickter auch der Hervorbringende, andere Dinge als sich selbst darzustellen, ja sich ganz von seiner Individualität zu entfernen, dagegen je unvollkommener jener und einzelner, desto ungeschickter dieser, in noch so wechselnden Formen etwas anderes als sich selbst zu offenbaren?

Alexander. Dies ist alles klar genug.

Anselmo. Erhellet aber nicht auch hieraus offenbar, daß

das Hervorbringende nicht die Schönheit an und für sich selbst, sondern nur die Schönheit an Dingen, also immer nur die konkrete Schönheit darstelle?

Alexander. Offenbar.

Anselmo. Gleicht aber das Hervorbringende nicht auch hierin dem, dessen Ausfluß es ist? Denn hat auch jener, Gott nämlich, irgendwo in der fühlbaren Welt die Schönheit, wie sie in ihm selbst ist, enthüllt, und gibt er nicht vielmehr den Ideen der Dinge, die in ihm sind, ein eignes und unabhängiges Leben dadurch, daß er sie als die Seelen einzelner Leiber existieren läßt? Ja, hat nicht eben deswegen auch jedes Werk, dessen Hervorbringendes der ewige Begriff des Individuums ist, ein gedoppeltes Leben, ein unabhängiges in ihm selbst, und ein anderes in dem Hervorbringenden?

Alexander. Notwendig.

Anselmo. Ein Werk also, das nicht in ihm selbst lebt und unabhängig von dem Hervorbringenden für sich fortdauert, werden wir auch für kein Werk halten, dessen Seele ein ewiger Begriff ist.

Alexander. Unmöglich.

Anselmo. Haben wir aber nicht ferner festgesetzt, daß jedes Ding in seinem ewigen Begriff schön sei? Das Hervorbringende also eines Werkes, wie wir es angenommen haben, und das Hervorgebrachte selbst sind eins, beide nämlich schön. Das Schöne also bringt das Schöne, das Göttliche das Göttliche hervor.

Alexander. Dies ist einleuchtend.

Anselmo. Da nun das Schöne und Göttliche in dem hervorbringenden Individuum sich unmittelbar nur auf dieses Individuum bezieht, ist es denkbar, daß insofern in ihm zugleich die Idee des Schönen und Göttlichen an und für sich selbst sei, oder ist diese nicht vielmehr notwendig in einem anderen, in demselben nämlich, aber nicht als unmittelbarem Begriff des Individuums, sondern schlechthin betrachtet?

Alexander. Notwendig das letzte.

Anselmo. Ist es daher nicht ferner begreiflich, daß die-

jenigen, welche geschickt sind schöne Werke hervorzubringen, die Idee der Schönheit und Wahrheit an und für sich selbst oft am wenigsten besitzen, eben weil sie von ihr besessen werden.

Alexander. Es ist natürlich.

Anselmo. Insofern nun der Hervorbringende das Göttliche nicht erkennt, als solcher erscheint er notwendig mehr wie ein Profaner als wie ein Eingeweihter. Obgleich er es aber nicht erkennt, übt er es doch von Natur aus, und offenbart, ohne es zu wissen, denen, die es verstehen, die verborgensten aller Geheimnisse, die Einheit des göttlichen und natürlichen Wesens und das Innere jener allerseligsten Natur, in welcher kein Gegensatz ist; daher die Dichter schon im höchsten Altertum als die Ausleger der Götter und von ihnen getriebene und begeisterte Menschen verehrt worden sind. Was dünkt dir aber, werden wir nicht jede Erkenntnis, welche die Ideen nur an den Dingen, nicht an sich selbst zeigt, exoterisch, dagegen die, welche die Urbilder der Dinge an und für sich selbst, mit Recht eine esoterische nennen?

Alexander. Mit größtem Rechte, dünkt mir.

Anselmo. Der Hervorbringende aber wird nie die Schönheit an und für sich selbst, aber wohl schöne Dinge darstellen.

Alexander. So sagten wir.

Anselmo. Auch nicht an der Idee der Schönheit selbst, sondern nur an dem Vermögen, ihr so viel möglich ähnliche Dinge hervorzubringen, wird seine Kunst erkannt.

Alexander. Unstreitig.

Anselmo. Seine Kunst ist also notwendig exoterisch.

Alexander. Es versteht sich.

Anselmo. Der Philosoph aber bestrebt sich nicht das einzelne Wahre und Schöne, sondern die Wahrheit und Schönheit an und für sich selbst zu erkennen.

Alexander. So ist es.

Anselmo. Er übt also denselben Gottesdienst innerlich aus, den der Hervorbringende äußerlich übt, ohne es zu wissen.

Alexander. Offenbar.

Anselmo. Das Prinzip aber des Philosophierenden ist nicht der ewige Begriff, sofern er sich unmittelbar auf das Individuum bezieht, sondern derselbe schlechthin und an sich betrachtet.

Alexander. So werden wir schließen müssen.

Anselmo. Und die Philosophie ist notwendig ihrer Natur nach esoterisch, und braucht nicht geheim gehalten zu werden, sondern ist es vielmehr durch sich selbst.

Alexander. Dies ist klar.

Anselmo. Müssen wir aber nicht eben dieses als wesentlich ansehen zu dem Begriff der Mysterien, daß sie es nämlich mehr durch sich selbst als durch äußere Veranstaltungen seien?

Alexander. Hiervon scheinen uns selbst die Alten schon das Beispiel gegeben zu haben.

Anselmo. Ganz gewiß, denn obgleich die ganze Hellas zu den Mysterien gelangen konnte, und die Teilnahme an denselben für eine allgemeine Glückseligkeit gehalten wurde, so daß Sophokles eine seiner Personen so redend einführte:

> O der Sterblichen
> Glücksel'ge die, so diese Weihung schauend erst
> Zum Hades wandeln! Denn ihr Teil ist's, dort allein
> Noch leben, doch den andern Unheil alles dort,

und Aristophanes dem Chor seliger Abgeschiedenen in den Fröschen die Worte in den Mund legt:

> Denn uns allein ist Sonne hier
> Und frohes Licht, so viele,
> Teilhaftig der Weihung einst,
> Nach heiliger Sitte Recht
> Mit Fremdlingen immer und
> Mitbürgern gelebet,

so hörten sie doch nicht auf Geheimnisse zu sein und als solche geehrt und streng beobachtet zu werden, woraus wir schließen müssen, daß in ihrer Natur etwas gewesen, welches, obgleich einer großen Menge mitgeteilt, doch nicht entweiht werden konnte.

Der Zweck aber aller Mysterien ist kein anderer, als den Menschen von allem dem, wovon sie sonst nur die Abbilder zu sehen gewohnt sind, die Urbilder zu zeigen, was gestern zuletzt Polyhymnio, welcher gegenwärtig war, mit vielen Gründen auseinandersetzte. Denn auf dem Rückwege zur Stadt, da wir von dem Inhalt der Mysterien uns besprachen, sagte er, daß wir vergebens entweder heiligere Lehren oder bedeutendere Symbole und Zeichen zu erfinden strebten, als in den alten gelehrt und vorgestellt worden seien. Und was die ersteren betrifft, sagte er, so haben in den Mysterien die Menschen zuerst gelernt, daß außer den Dingen, welche unaufhörlich verändert werden und vielgestaltig sich verwandeln, etwas Unwandelbares, Eingestaltiges und Unteilbares sei, und daß dasjenige, was dem Göttlichen und Unsterblichen am ähnlichsten, die Seele, das aber, was dem Vielgestaltigen, Teilbaren und immer Veränderlichen am meisten gleicht, der Körper sei. Die einzelnen Dinge nun hätten sich durch das, was an ihnen unterscheidbar und besonder wäre, von dem an und für sich selbst Gleichen abgesondert, obwohl sie an dem, wodurch sie sich selbst gleich und individuell sind, einen Abdruck und gleichsam das Gepräge jenes schlechthin Unteilbaren mit in die Zeitlichkeit genommen. Da wir nun diese Ähnlichkeit der konkreten Dinge mit dem an sich selbst Gleichen bemerken, und wahrnehmen, daß sie sich zwar bestreben jenem in der Einheit ähnlich zu sein, aber diese Ähnlichkeit nicht ganz erreichen, so müssen wir das Urbild des an und für sich selbst Gleichen, schlechthin Unteilbaren, auf eine unzeitliche Weise, gleichsam vor der Geburt erkannt haben, welches sie durch einen dem jetzigen vorhergegangenen Zustand der Seele ausdrückten, worin sie der unmittelbaren Anschauung der Ideen und Urbilder der Dinge teilhaftig gewesen, und aus dem sie erst durch die Vereinigung mit dem Leibe und den Übergang in das zeitliche Dasein gerissen worden wäre. Die Mysterien seien deshalb vorgestellt worden als eine Anstalt, die, welche daran teilnehmen, durch Reinigung der Seele zur Wiedererinnerung an die vormals angeschauten Ideen des an sich Wahren, Schönen und Guten, und dadurch zur höchsten Seligkeit zu bringen. Da nun in der Erkenntnis des Ewigen und Unveränderlichen die erhabene Philo-

sophie bestehe, so sei die Lehre der Mysterien nichts anderes als die erhabenste, heiligste und vortrefflichste, aus dem äußersten Altertum überlieferte Philosophie gewesen, so daß sich die Mysterien zu der Mythologie wirklich ebenso verhalten, wie wir glauben, daß sich die Philosophie zu der Poesie verhalte, und wir demnach mit gutem Grund beschlossen haben, daß die Mythologie zwar den Dichtern, die Einrichtung der Mysterien aber den Philosophen überlassen werden sollte. Allein nachdem wir die Rede bis zu diesem Punkt zurückgebracht, so möget ihr nun ferner urteilen, ob und auf welche Art ihr von demselben aus sie weiterführen wollet.

Lucian. Eine zu schöne Laufbahn des Gesprächs öffnet sich, als daß ihr stille stehen könntet.

Alexander. Auch mir erscheint es so.

Anselmo. So hört meinen Vorschlag. Es dünkt mir also, daß wir ferner über die Einrichtung der Mysterien und die Beschaffenheit der Mythologie reden, und zwar schien mir das Schicklichste, daß, welcher bisher als Gast unsern Gesprächen gegenwärtig war, Bruno, davon rede, von welcher Art der Philosophie er glaube, daß sie in den Mysterien gelehrt werden müsse, und daß sie denjenigen Antrieb eines seligen und göttlichen Lebens enthalte, der von einer heiligen Lehre mit Recht gefordert werden kann; darauf aber Polyhymnio den Faden da aufnehme, wo ihn jener verlassen, und die Sinnbilder und Handlungen beschreibe, durch welche eine solche dargestellt werden könne; endlich, wie es kommt, einer von uns oder wir alle zusammen die Rede von der Mythologie und Poesie vollführen.

Bruno. Undankbar würde ich erscheinen, wenn ich, so oft und so reichlich bewirtet von euch, nicht hinwiederum so gut ich vermag, euch von dem Meinigen mitteilen sollte.

So wende ich mich also, indem ich nicht versagen will, was Pflicht gebietet, zuerst, nicht an die Gewalthaber irdischer Mysterien, sondern an die Vorsteher der ewigen Geheimnisse, die durch das Licht der Gestirne, den Umlauf der Sphären, den Tod und

die Wiederbelebung der Geschlechter auf der Erde gefeiert werden, und flehe jene an, erstens, daß sie mich gelangen lassen zu der Anschauung des Unverletzlichen, Einfachen, Gesunden und Seligen, hierauf, daß sie mich von den Übeln frei sein lassen, unter welchen mehr oder weniger im Leben wie in der Kunst, und im Handeln wie im Denken, die mehresten gleicherweise leiden, indem sie dem unerbittlichen Schicksal sich zu entziehen trachten, welches verordnet hat, daß die Welt nicht bloß aus Leben, sondern auch aus Tod, und hinwiederum nicht allein aus Leib, sondern auch aus Seele bestünde, und dem völlig gleichen Geschick das Universum wie der Mensch unterworfen wäre, aus Unsterblichem und Sterblichem, und weder bloß aus Endlichem noch aus Unendlichem gemischt zu sein.

Dann aber rede ich euch an, bittend, daß ihr mir verzeihet, wenn ich euch nicht sowohl sage, welche Philosophie ich für die beste halte in Mysterien gelehrt zu werden, als vielmehr von welcher ich wisse, daß sie die wahre sei, und auch diese nicht selbst, sondern nur den Grund und Boden darstelle, auf welchem sie erbaut und aufgeführt werden müsse. Dann auch, daß ihr mir vergönnet, nicht für mich selbst in stetiger Rede, sondern, wie ihr wohl sonst pflegt, fragend oder auch antwortend, wie es sich trifft, die Gedanken meines Gemüts zu entwickeln, und mir besonders erlaubt, daß ich vorzüglich einen unter euch auswähle, der entweder von mir gefragt antworte, oder mich selbst fragend die Antwort empfange. Seid ihr aber, und ist dieser es zufrieden, so bitte ich unsern Lucian, daß er vorzüglich die Rede mit mir teile, auf welche Weise es ihm gefällt. Zum Grunde aber des Gesprächs zu legen, was sollte ich oder wir andern Vortrefflicheres, und worüber wir alle einiger sein könnten, erfinden, Anselmo, als wozu du uns geführet, die Idee dessen, worin alle Gegensätze, nicht sowohl vereinigt, als vielmehr eins, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt sind?

Vorerst also preise ich jenes als Erstes, was allem vorangeht, darum weil abgesehen von ihm nur die zwei Fälle möglich sind: entweder die Einheit, welche den Gegensatz sich entgegen-

stehend hat, als Erstes zu setzen, alsdann aber wird sie selbst mit einem Gegensatz gesetzt; oder die Gegensätze, alsdann aber werden diese ohne die Einheit gedacht, welches unmöglich ist, denn alles, was sich entgegengesetzt, ist es wahrhaft und auf reelle Weise nur dadurch, daß es in einem und demselben gesetzt sein soll.

Lucian. Hüte dich, o Bester, (denn ich will deiner Aufforderung Folge leisten, und dich frühzeitig erinnern) dich nicht gleich anfangs in Widersprüche zu verwickeln. Denn der Einheit steht der Gegensatz notwendig entgegen, da sie also ohne den Gegensatz so wenig denkbar ist, als dieser ohne sie, so muß es auch unmöglich sein, die Einheit zu setzen, ohne sie mit einem Gegensatz zu setzen.

Bruno. Nur Eines, o Vortrefflicher, scheinst du übersehen zu haben: nämlich daß, da wir die Einheit aller Gegensätze zum Ersten machen, die Einheit selbst aber zusamt dem, was du den Gegensatz nennest, selbst wieder und zwar den höchsten Gegensatz bildet, wir, um jene Einheit zur höchsten zu machen, auch diesen Gegensatz, zusamt der Einheit, die ihm gegenübersteht, darin begriffen denken, und jene Einheit als dasjenige bestimmen, worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist.

Lucian. Sehr gut zwar scheinst du dich aus dieser Schlinge zu ziehen, indem du eine Einheit setzest, welche die Einheit und den Gegensatz selbst wieder verknüpfet. Wie magst du aber den Gegensatz in Ansehung dieser zugeben, ohne eben deswegen ihn auch in Ansehung jener zu setzen? Auf keine Weise also scheinst du zu einer reinen Einheit und einer solchen zu gelangen, die nicht durch Differenz getrübt wäre.

Bruno. Es scheint zwar, o Freund, daß du sowohl von der Einheit, welche der Differenz entgegen, als der höheren, worin jene selbst mit dieser eins ist, sagst, daß sie getrübt sei, allein von welcher der beiden du dies meinst, so denke ich dich vom Gegenteil zu überführen. Denn wenn du sagst, daß in Ansehung jener höheren die Einheit und die Differenz sich entgegenstehen, jene also selbst mit einem Gegensatz behaftet sei, so leugne ich dir jenes, nämlich daß sie in Ansehung ihrer entgegengesetzt seien.

Du kannst also das Getrübtsein durch Differenz nur von derjenigen Einheit aussagen wollen, welche der Differenz und insofern sie ihr entgegengesetzt, nicht aber von derjenigen, die über ihr und in Ansehung welcher dieser Gegensatz selbst nicht da ist. Oder ist es nicht so?

Lucian. Ich will es indes zugeben.

Bruno. Du sagst also, daß die Einheit getrübt werde, insofern sie der Differenz entgegengesetzt ist?

Lucian. Allerdings.

Bruno. Aber wie entgegengesetzt: schlechthin oder nur beziehungsweise?

Lucian. Was nennest du schlechthin und was nennest du beziehungsweise entgegengesetzt?

Bruno. Beziehungsweise entgegengesetzt nenne ich, was in irgend einem Dritten aufhören kann entgegengesetzt zu sein und eins werden. Absolut aber, wovon dies nicht gedacht werden kann. Denke dir zwei Körper von entgegengesetzter Natur, die sich mischen können und dadurch einen dritten hervorbringen, so hast du ein Beispiel des ersten. Denke dir den Gegenstand und das vom Spiegel zurückgeworfene Bild des Gegenstandes, so hast du ein Beispiel des anderen. Denn kannst du dir ein Drittes denken, worin das Bild je in den Gegenstand, der Gegenstand in das Bild übergehen könnte, und sind sie nicht eben dadurch, daß das eine Gegenstand, das andere Bild ist, notwendig ewig und schlechthin getrennt?

Lucian. Freilich.

Bruno. Von welcher Art wirst du also den Gegensatz zwischen der Einheit und der Differenz setzen müssen?

Lucian. Notwendig von der letzten, nach deiner Meinung, da du sie nur in einem Höheren eins sein lässest.

Bruno. Vortrefflich, aber diese Einheit hast du ja als aufgehoben gesetzt. Denn war es nicht so, daß du die Einheit nur getrübt werden ließest, sofern sie der Differenz entgegengesetzt war?

Lucian. So war es.

Bruno. Entgegengesetzt aber ist sie ihr nur, wenn die höhere

Einheit als aufgehoben gedacht wird; du also konntest beide auch nur beziehungsweise entgegengesetzt denken.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Sofern sie bloß beziehungsweise entgegengesetzt sind, werden sie auch bloß beziehungsweise eins sein können, und sich wechselseitig begrenzen und einschränken, wie die zwei Körper, die wir oben angenommen haben.

Lucian. Notwendig.

Bruno. Und nur sofern sie sich begrenzen und wechselseitig einschränken, wird die Einheit getrübt, worunter du doch wohl verstehst, daß sie der Differenz teilhaftig werde.

Lucian. Ganz richtig.

Bruno. Du setzest also, indem du die Einheit als getrübt setzest, notwendig ein Verhältnis der Ursache und Wirkung zwischen beiden, wie die, welche, philosophierend wie es kommt, hier die Einheit, dort die Mannigfaltigkeit setzen, und jene auf diese, diese auf jene einwirken, beide aber sich wechselseitig aneinander schmiegen lassen.

Lucian. Die Götter bewahren mich, daß ich dies im Ernste annehmen sollte.

Bruno. Du kannst also auch nicht im Ernst annehmen, daß wir die Einheit, welche wir dem Gegensatz entgegenstellen, notwendig als getrübt setzen.

Lucian. Freilich nicht. — Wie ist es aber, folgt nicht aus deiner Meinung, daß eben nur das, was sich absolut entgegengesetzt, auch absolut eins sein könne, und umgekehrt?

Bruno. Freilich folgt es. Denke dir nur, was du bereits gedacht hast, und sage mir, ob du eine vollkommenere Einheit denken kannst, als zwischen dem Gegenstande und seinem Bilde, obgleich es schlechterdings unmöglich ist, daß beide je zusammen kommen in einem Dritten. Notwendig daher setzest du sie als vereinigt durch ein Höheres, worin das, wodurch das Bild Bild, der Gegenstand Gegenstand ist, das Licht nämlich und der Körper, selbst wieder eines sind. Setze nun ein solches Verhängnis und diese Ordnung der Welt, daß allgemein, wenn der Gegen-

stand ist, auch das Bild, und wenn das Bild, auch jener ist, so werden eben deswegen und aus diesem Grunde notwendig und überall beide beisammen sein, weil sie nirgends beisammen sind. Denn was sich absolut und unendlich entgegen ist, kann auch nur unendlich vereinigt sein. Was aber unendlich vereinigt ist, kann in nichts und niemals sich trennen; was also niemals und in nichts getrennt und schlechthin zusammengefügt ist, ist eben darum sich schlechthin entgegengesetzt. Von dem also, worin die Einheit und der Gegensatz selbst eines sind, mußt du jene trennen und für sich, die Differenz aber ihr relativ entgegensetzen, um sie von dieser getrübt werden zu lassen; jenes aber ist dir unmöglich, denn sie ist nichts außer jener absoluten, und überhaupt nur an ihr, und alles, was von ihr ausgesagt wird, kann von ihr nur in Ansehung jener absoluten ausgesagt werden. In Ansehung dieser aber kann sie nicht getrübt gedacht werden durch Differenz, denn in Ansehung jener ist sie dieser überhaupt nicht entgegen. Es ist hier also nichts denn Durchsichtigkeit; denn daß in Ansehung der absoluten Einheit, welche, indem sie das Endliche auch das Unendliche, nicht vereinigt, sondern ungetrennt begreift, weder Finsternis sei noch Mischung, siehest du selbst ein, und hast es bereits zugestanden.

Lucian. Bist du aber gewiß, mit dem, was du Einheit der Einheit und des Gegensatzes nennest, alle Gegensätze aufgehoben zu haben, und wie verhalten sich zu diesem die andern Gegensätze, welche ihr in der Philosophie zu machen pfleget?

Bruno. Wie sollte ich nicht des ersten gewiß sein, da eins von beiden notwendig ist: entweder daß die Gegensätze, welche sonst gemacht werden, unter das, was wir den Gegensatz nennen, oder unter das, was die Einheit und den Gegensatz, fallen müssen. Jedoch da du zu zweifeln scheinst, und damit ich dir zugleich auf das andere antworte, nenne uns denjenigen Gegensatz, welchen du für den höchsten hältst.

Lucian. Ich halte dafür, daß es keinen höheren geben könne, als den wir durch ideal und real ausdrücken, so wie mir dagegen die höchste Einheit in die Einheit des Ideal- und Realgrundes gesetzt werden zu müssen scheint.

Bruno. Wir werden damit noch nicht zufrieden sein können, sondern dich noch bitten müssen, uns zu sagen, was du dir unter der Einheit dieses Ideal- und Realgrundes vorstellest.

Lucian. Die Einheit des Denkens und des Anschauens.

Bruno. Ich werde dir über diese Bestimmung keinen Streit erregen, o Freund, und weder dich fragen, ob du jene Einheit nicht etwa selbst wieder als ideal oder real bestimmest (denn wie sollte das einem von beiden entgegengesetzt sein, was über beiden ist?), noch jetzt untersuchen, ob nicht das, was du Anschauung genannt hast, selbst schon eine Einheit des Ideellen und Reellen sei. Denn dieses wollen wir jetzt alles dahingestellt sein lassen, und nur weiter erforschen, was du dir unter jener Einheit des Anschauens und Denkens selbst denkest. Denn indes scheinest du mir dadurch ganz dasselbe auszudrücken, was wir die Einheit des Gegensatzes und der Einheit, des Endlichen und Unendlichen genannt haben. Sage mir demnach, o Vortrefflicher, ob du die Anschauung nicht für völlig bestimmt in jedem einzelnen Falle hältst, und ob du nicht von der in jeder Rücksicht bestimmten Anschauung die Einheit mit dem Denken behauptet hast? Denn nur auf diese Weise kann ich mir sowohl einen Gegensatz als eine Einheit beider denken.

Lucian. So ist es auch wirklich.

Bruno. Notwendig aber denkst du die Anschauung als bestimmt durch irgend etwas.

Lucian. Allerdings und zwar durch eine andere Anschauung, diese wieder durch eine andere, und so fort ins Unendliche.

Bruno. Wie kannst du aber eine Anschauung als bestimmt setzen durch eine andere, wenn du nicht diese von jener und jene von dieser unterscheidbar setzest, also ohne durch die ganze Sphäre der Anschauung Differenz zu setzen, so daß jede eine besondere, keine der andern völlig gleich ist?

Lucian. Unmöglich anders, als wie du sagst.

Bruno. Denke dir dagegen einen Begriff, den der Pflanze, oder einer Figur, oder was du sonst willst, und sage mir, ob sich

dieser Begriff ebenso verändert und bestimmt, wie sich deine Anschauungen verändern und bestimmen, wenn du mehrere Pflanzen oder mehrere Figuren nacheinander betrachtest, oder ob nicht vielmehr dieser Begriff unveränderlich derselbe bleibt, und allen noch so verschiedenen Pflanzen oder Figuren auf eine völlig gleiche Weise angemessen, oder gegen alle indifferent ist?

Lucian. Das letzte.

Bruno. Du hast also die Anschauungen als das, was notwendig der Differenz unterworfen, den Begriff aber als das, was indifferent, bestimmt.

Lucian. So ist es.

Bruno. Du hast dir ferner die Anschauung gedacht unter der Eigenschaft des Besonderen, den Begriff aber unter der des Allgemeinen.

Lucian. Es ist klar, daß dies so sei.

Bruno. Welch' eine hohe und vortreffliche Idee also hast du mit jener Einheit des Anschauens und des Denkens ausgesprochen! Denn was kann wohl Herrlicheres und Vortrefflicheres gedacht werden als die Natur desjenigen, in welchem durch das Allgemeine auch das Besondere, durch den Begriff auch die Gegenstände gesetzt und bestimmt werden, so, daß in ihm selbst beides ungetrennt ist, und wie sehr hast du dich mit dieser Idee über die endliche Erkenntnis erschwungen, in welcher dies alles getrennt ist, und wieviel mehr noch über die vermeinte Erkenntnis eingebildeter Philosophen, welche erst die Einheit und dann die Mannigfaltigkeit, beide aber einander schlechthin entgegensetzen. Laß uns daher fest an jener Idee halten, und ohne etwas anderes einzumischen, oder etwas von der ersten Strenge nachzulassen, mit der wir sie gedacht haben, zwischen Denken und Anschauen eine solche Einheit setzen, daß, was in dem einen, notwendig auch in dem anderen ausgedrückt, und beide nicht bloß in einem Dritten, sondern an sich und vor der Trennung eins, und nicht sowohl zugleich, als vielmehr auf völlig gleiche Weise die Eigenschaften alles anderen seien, was aus der Vortrefflichkeit jener Natur hervorgeht, die an sich nicht das eine oder das andere, auch nicht beides zugleich, sondern die Einheit davon ist. Siehest

du aber nicht, daß in dem, was wir die Einheit des Anschauens und Denkens nennen, auch die des Endlichen und Unendlichen enthalten sei, und umgekehrt, daß wir also unter verschiedenen Ausdrücken ein und eben dasselbe Prinzip zum höchsten gemacht haben?

Lucian. Ich glaube es ganz bestimmt zu sehen. Denn da jeder Begriff an sich eine Unendlichkeit mit sich führt, indem er einer unendlichen Reihe von Dingen ebenso wie dem einzelnen angemessen ist, dagegen das Besondere, welches Gegenstand der Anschauung, notwendig auch ein Einzelnes und Endliches ist, so setzen wir mit der Einheit des Begriffs und der Anschauung notwendig auch die des Endlichen und Unendlichen. Jedoch da mir dieser Gegenstand der Betrachtung vorzüglich würdig scheint, so bitte ich dich, diese Untersuchung weiter zu verfolgen, und besonders die Art und Weise zu betrachten, auf welche in demselben Reelles und Ideelles, Endliches und Unendliches vereinigt sind.

Bruno. Mit Recht sagst du, daß jener Gegenstand der Betrachtung überhaupt vorzüglich würdig, ja du würdest viel richtiger sagen, daß er der einzige der philosophischen Betrachtung würdige ist, und auch allein sie beschäftigt; denn ist es nicht offenbar, daß die Neigung, daß Unendliche in dem Endlichen und hinwiederum dieses in jenem zu setzen, in allen philosophischen Reden und Untersuchungen herrschend ist? Diese Form zu denken ist ewig, wie das Wesen dessen, was sich in ihr ausdrückt, und hat weder jetzt angefangen, noch wird sie jemals aufhören, sie ist, wie Sokrates bei Plato sagt, die unsterbliche, nie alternde Eigenschaft jeder Untersuchung. Der Jüngling, der sie zuerst geschmeckt hat, erfreut sich, als ob er einen Schatz der Weisheit gefunden hätte, und von seiner Freude begeistert, greift er mit Lust jede Untersuchung an, jetzt alles, was ihm vorkommt, in die Einheit des Begriffs zusammenfassend, jetzt alles wieder auflösend und zerteilend in vieles. Diese Form ist eine Gabe der Götter an die Menschen, die zugleich mit dem reinsten Feuer des Himmels Prometheus auf die Erde brachte. Bei dieser Einrichtung der Dinge, da aus dem Unendlichen und dem Endlichen alles ist,

was für ewig geachtet wird, alles aber, was wir wahrhaft unterscheiden, das eine oder das andere von beiden sein muß, ist notwendig, daß von allem Eine Idee, hinwiederum also alles in Einer Idee sei. Denn die Idee unterscheidet sich von dem Begriff, dem nur ein Teil ihres Wesens zukommt, dadurch, daß dieser bloße Unendlichkeit ist und eben deswegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, jene dagegen, indem sie Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches vereinigt, auch gegen beide völlig gleich sich verhält. Da wir nun schon früher gelehrt worden sind, daß sich die Philosophie nur mit den ewigen Begriffen der Dinge zu beschäftigen habe, so wird die Idee aller Ideen der einzige Gegenstand aller Philosophie sein, diese aber ist keine andere als, welche die Ungetrenntheit des Verschiedenen vom Einen, des Anschauens vom Denken ausgedrückt enthält. Die Natur dieser Einheit ist die der Schönheit und der Wahrheit selbst. Denn schön ist, worin das Allgemeine und das Besondere, die Gattung und das Individuum, absolut eins sind, wie in den Gestalten der Götter. Dasselbe ist aber auch allein wahr, und da wir diese Idee als das höchste Maß der Wahrheit betrachten, so werden wir auch für absolut wahr halten nur, was in Ansehung dieser Idee wahr ist, für bloß relative und trügerische Wahrheiten aber, welchen in Ansehung dieser Idee keine Wahrheit zukommt. Um so mehr also werden wir unsere Untersuchung auf die Art der Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen in jenem Höchsten zu richten haben. Vorerst also müssen wir uns erinnern, daß wir eine absolute Ungetrenntheit beider gesetzt haben, so daß das Wesen zwar des Absoluten weder das eine noch das andere von beiden, eben deswegen absolut ist, alles aber, was ist, in Ansehung jenes Absoluten, indem es ideal unmittelbar auch real, und indem real unmittelbar auch ideal ist. Offenbar aber ist, daß dies in unserem Erkennen nicht der Fall sei, da vielmehr in demselben, das, was ideal ist, der Begriff, als bloße Möglichkeit, das aber, was real, oder das Ding, als Wirklichkeit erscheint; und geht dies nicht durch alle möglichen Begriffe hindurch, durch die wir jenen Gegensatz von ideal und real ausdrücken? Werden wir z. B. nicht sagen müssen, daß in demselben, worin das Ideelle von dem Reellen und dieses von jenem unge-

trennt ist, auch die Vielheit mit der Einheit, die Grenze mit dem Unbegrenzten, und umgekehrt diese mit jenen, eins und auf absolute Weise verknüpft seien?

Lucian. So ist es wirklich.

Bruno. Ist nun aber nicht offenbar, daß die Einheit für das endliche Erkennen die bloße unendliche Möglichkeit, die Vielheit dagegen die Wirklichkeit der Dinge enthält, und ferner, daß wir in der grenzenlosen Realität nur die unendliche Möglichkeit aller Wirklichkeit, in der Grenze dagegen die Wirklichkeit derselben erblicken, daß also die Negation hier zur Position, die Position dagegen zur Negation wird. Ebenso, daß, was für das Wesentliche in allen Dingen gehalten wird, die Substanz, für jenes Erkennen die bloße Möglichkeit eines Seins enthält, dasjenige dagegen, was das bloß Zufällige ist und das Akzidens genannt wird, die Wirklichkeit, daß also mit Einem Wort im endlichen Verstande, verglichen mit der höchsten Idee und der Art aller Dinge in dieser zu sein, alles umgekehrt und wie auf den Kopf gestellt erscheint, ungefähr so wie Dinge, die man in einer Wasserfläche abgespiegelt sieht.

Lucian. Dies alles, was du sagst, ist schwer in Zweifel zu ziehen.

Bruno. Werden wir daher nicht weiter mit Grund schließen, daß, weil mit dem Gegensatz von Idealem und Realem auch der der Möglichkeit und Wirklichkeit durch alle unsere Begriffe gesetzt ist, auch alle Begriffe, die auf diesem Gegensatz beruhen oder aus ihm hervorgehen, nicht minder als jener falsch und in Ansehung der höchsten Idee ohne alle Bedeutung seien?

Lucian. Es ist notwendig diesen Schluß zu machen.

Bruno. Können wir es als eine Vollkommenheit, oder müssen wir es als eine Unvollkommenheit unserer Natur betrachten, daß wir uns etwas denken können, was nicht ist, daß wir also überhaupt einen Begriff des Nichtseins neben dem des Seins haben, oder urteilen können, sowohl daß etwas nicht sei, als daß es sei?

Lucian. Unmöglich können wir dies, verglichen mit der

höchsten Idee, für eine Vollkommenheit halten. Denn der Begriff des Nichtseins setzt ein Denken voraus, das nicht in der Anschauung ausgedrückt ist, welches im Absoluten unmöglich ist, weil in Ansehung seiner, was in dem einen, unmittelbar auch in dem andern ausgedrückt sein **muß**.

Bruno. Wir werden also in bezug auf die höchste Idee einen Unterschied des Seins und des Nichtseins so wenig als den Begriff der Unmöglichkeit denken können.

Lucian. Auch diesen nicht, weil er einen Widerspruch zwischen dem Begriff und der Anschauung setzt, welcher in Ansehung des Absoluten ebenso undenkbar ist.

Bruno. Wie aber, haben wir nicht festgesetzt, daß das Ideelle schon als Ideelles unbegrenzbar, also auch jeder Begriff an sich unendlich sei; und wie denkst du diese Unendlichkeit? als eine solche, die sich in der Zeit erzeugt und also ihrer Natur nach nie vollendet sein kann, oder als eine schlechthin gegenwärtige, in sich vollendete Unendlichkeit?

Lucian. Das letzte, wenn der Begriff seiner Natur nach unendlich ist.

Bruno. Ist es daher nicht begreiflich, daß die Unerfahrenen sich darüber, als ob sie den höchsten Fund getan hätten, freuen, wenn sie gewahr werden, daß sie um ihres Begriffs vom Dreieck: es sei ein durch drei Linien eingeschlossener Raum, als eines unendlichen inne zu werden, der Anschauung aller Dreiecke, die je gewesen sind oder sein werden, oder auch nur der Anschauung aller verschiedenen Arten von Dreiecken, des gleichseitigen und ungleichseitigen, des gleichschenkligen und ungleichschenkligen usw. nicht bedürfen, und dessen ungeachtet gewiß sein können, daß jener alle möglichen Dreiecke, die waren, jetzt sind oder künftig sein werden, ohne Unterschied der Arten, in sich befasse, und allen auf gleiche Weise angemessen sei. In dem Begriffe aber, an und für sich, ist, wie wir wissen, zwar die unendliche Möglichkeit aller der Dinge enthalten, die ihm in der unendlichen Zeit entsprechen, aber doch nur als Möglichkeit, so daß er, obgleich ihm eine von der Zeit völlig unabhängige Natur zukommt, deswegen doch nicht für absolut gehalten werden kann.

Lucian. So verhält es sich wirklich.

Bruno. Das Absolute nun haben wir bestimmt als dem Wesen nach weder ideal noch real, weder als Denken noch als Sein. In der Beziehung aber auf die Dinge ist es notwendig das eine und andere mit gleicher Unendlichkeit, denn in Ansehung seiner, sagten wir, sei alles, was ist, indem es real ist, auch ideal, und indem ideal, auch real.

Lucian. Ganz richtig.

Bruno. Die unendliche Idealität nun werden wir als ein unendliches Denken bestimmen können, diesem aber das entgegensetzen, was du Anschauen genannt hast.

Lucian. Hiermit bin ich ganz einverstanden.

Bruno. Werden wir nun in dem unendlichen Denken nicht die Begriffe aller Dinge, und da jeder Begriff seiner Natur nach unendlich ist, diese Begriffe als schlechthin und ohne alle Beziehung auf Zeit unendlich setzen müssen?

Lucian. Wir müssen wohl.

Bruno. Das unendliche Denken also, im Gegensatz gegen das Anschauen, werden wir, als die sich immer gleiche ohne alle Beziehung auf Zeit unendliche Möglichkeit aller Dinge betrachten.

Lucian. Notwendig.

Bruno. Da aber im Absoluten das Denken mit dem Anschauen schlechthin eins, so werden auch die Dinge nicht bloß durch ihre Begriffe als unendlich, sondern durch ihre Ideen als ewig, mithin ohne alle Beziehung, selbst die der Entgegensetzung, auf Zeit, und mit absoluter Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, in ihm, als der höchsten Einheit des Denkens und Anschauens, ausgedrückt sein. Denn da du dem Anschauen zu dem Denken dasselbe Verhältnis gibst, welches andere dem Sein oder der Realität geben, so liegt, das Anschauen als das unendliche Reale betrachtet, in ihm für das unendliche Denken die Möglichkeit aller Dinge, nur daß, wegen der absoluten Einheit beider, unmittelbar mit jener auch die ihr gleiche Wirklichkeit gesetzt, und also, da die Begriffe unendlich sind, zwischen den Begriff aber und die Anschauung nichts tritt, was sie trennte, außer den Begriffen

auch die Anschauungen der Dinge, diese aber, jenen völlig angemessen, mithin unendlich ausgedrückt sein müssen in den Ideen.

Lucian. Haben wir aber nicht früher selbst festgesetzt, daß eine jede Anschauung bestimmt sei durch eine andere Anschauung, welche wieder durch eine andere bestimmt ist, und so ferner ins Unendliche?

Bruno. Ganz richtig, denn da wir das Endliche als Anschauen gesetzt haben, so konnten wir eine Verknüpfung durch Ursache nur zwischen den Anschauungen setzen.

Lucian. Wie aber kannst du mit jenem ewigen Sein der Dinge in ihren Ideen diese unendliche Bestimmtheit der Dinge durcheinander reimen, die sich nur auf das zeitliche Dasein zu beziehen scheint?

Bruno. Wir wollen sehen. Den Begriff also hast du als unendlich, die Anschauung als endlich, beide aber als eins in der Idee und völlig ungetrennt gesetzt, oder war es nicht so?

Lucian. So war es.

Bruno. Die Idee aber als das einzige an sich Reale?

Lucian. Auch dies.

Bruno. In Ansehung der Idee sonach, mithin wahrhaft, ist weder das Unendliche noch das Endliche etwas für sich und unabhängig von unserem Unterscheiden. Da nun keines an sich, jedes aber nur durch sein Entgegengesetztes das ist, was es ist, so können wir auch keines dem anderen nachsetzen oder um des anderen willen aufgeben.

Lucian. Unmöglich.

Bruno. Notwendig also ist, daß, wenn das Unendliche ist, auch das Endliche bei ihm, von ihm ungetrennt sei in dem, was wir als ewig gesetzt haben.

Lucian. Offenbar, denn sonst müßten wir das Unendliche allein setzen; dieses aber ist als Unendliches selbst nur in der Entgegensetzung gegen das Endliche.

Bruno. Das Endliche aber, sagtest du, sei als dieses notwendig immer ein Bestimmtes, und als dieses Bestimmte bestimmt durch ein anderes Endliches, welches wiederum durch ein anderes, und so fort ins Unendliche.

Lucian. Richtig.

Bruno. Dieses ins Unendliche Endliche ist aber in der Idee mit dem an und für sich selbst Unendlichen als eins gesetzt und ihm unmittelbar verknüpft.

Lucian. So nahmen wir an.

Bruno. Jenes an und für sich selbst Unendliche aber ist der Begriff?

Lucian. Ich gebe es zu.

Bruno. Dem Begriff nun kann überhaupt keine Endlichkeit gleich oder angemessen sein als eine unendliche.

Lucian. Dies ist klar.

Bruno. Aber eine unendliche der Zeit nach?

Lucian. Unmöglich, wie mir scheint; denn das, was unabhängig von aller Zeit unendlich ist, schöpft keine Zeit, auch unendliche, aus, und keine Unendlichkeit, die sich auf diese bezieht, kann jenem gleich oder angemessen werden.

Bruno. Also eine Endlichkeit, die zeitlos unendlich ist?

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. Zeitlos unendlich aber ist nur der Begriff?

Lucian. Dies ist angenommen.

Bruno. Eine zeitlos unendliche Endlichkeit ist also die, welche an und für sich selbst oder ihrem Wesen nach unendlich ist.

Lucian. Auch das.

Bruno. Eine Endlichkeit aber, die ihrem Wesen nach unendlich ist, kann nie und auf keine Weise aufhören endlich zu sein.

Lucian. Nimmermehr.

Bruno. Unendlich ferner nicht durch die Zeit, sondern an und für sich selbst, kann sie auch durch Hinwegnahme der Zeit nicht aufhören unendlich endlich zu sein.

Lucian. Auch dieses nicht.

Bruno. Also ebensowenig aufhören an sich endlich zu sein, darum weil sie im Absoluten, und in ihm zeitlos gegenwärtig ist.

Lucian. Ebensowenig. Jedoch, obwohl mir dies nicht ganz

uneinleuchtend scheint, bitte ich dich dennoch, es weiter auseinanderzusetzen, da es zu den dunkelsten Dingen gehört, und die nicht gleich auf den ersten Blick gefaßt werden.

Bruno. Das unendliche Denken also haben wir nur durch unsere Unterscheidung abgesondert von der Idee, in der es mit dem Endlichen ohne Vermittlung eins ist. Der Möglichkeit nach nun im unendlichen Denken ist alles eins ohne Unterschied der Zeit und der Dinge, der Wirklichkeit nach aber ist es nicht eins, sondern vieles, und notwendig und unendlich endlich. Nicht minder aber als das an und für sich selbst Unendliche übertrifft auch das an und für sich selbst Endliche alle Zeit, und so wenig es durch Zeit Unendlichkeit gewinnen könnte, da diese durch seinen Begriff von ihm ausgeschlossen ist, ebensowenig kann es durch Verneinung der Zeit seine Endlichkeit verlieren. Um also ein unendliches Endliches in und bei dem Absoluten zu denken, bedarf es keiner Zeit, obgleich es notwendig ist, daß es, abgesondert gedacht von ihm, in eine unendliche Zeit ausgedehnt werde. Es wird aber in der unendlichen Zeit nicht unendlicher endlich, als es seiner Natur nach in dem Augenblicke sein würde, wenn es in Ansehung des Absoluten auch nur in dem Augenblicke wäre. Doch dieses kannst du auf folgende Art der Anschauung näher bringen.

Jedes Endliche als solches hat den Grund seines Daseins nicht in sich selbst, sondern notwendig außer sich; es ist also eine Wirklichkeit, von der die Möglichkeit in einem anderen liegt. Hinwiederum enthält es von unendlich vielem anderem nur die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit, und ist eben dadurch notwendig und ins Unendliche unvollkommen. Dies ist aber in Ansehung des Absoluten durchaus undenkbar. Denn in demselben, sofern wir auf die Form sehen, die dem Wesen selbst gleich ist, ist das Reelle dem Ideellen zwar dem Begriff nach notwendig und ewig entgegengesetzt, wie Gegenbild dem Vorbild, und jenes zwar dem Begriff nach ist notwendig endlich, reell aber oder der Sache nach diesem absolut gleich. Betrachtest du also das Endliche bloß seinem Begriff nach, so ist es notwendig und ins Unendliche einzeln, und indem es selbst eine Wirklichkeit ist, wovon die

Möglichkeit in einem anderen liegt, enthält es selbst wieder die unendliche Möglichkeit anderer Einzelner, welche aus demselben Grunde wieder die unendliche Möglichkeit anderer Einzelner enthalten usf. ins Unendliche. Reell aber, also in der absoluten Einheit mit dem Unendlichen erblickt, ist erstens der unendlichen Möglichkeit anderer Einzelner, die es enthält, unmittelbar die Wirklichkeit verknüpft, hernach ist aus gleichem Grunde ihm selbst, als wirklich, unmittelbar seine Möglichkeit verbunden; alles also, sofern es in Gott ist, ist selbst absolut, außer aller Zeit, und hat ein ewiges Leben. Das Einzelne nun ist eben dadurch Einzelnes, und sondert sich ab dadurch, daß es nur die Möglichkeit von andern ohne die Wirklichkeit, oder selbst eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit nicht in ihm ist. Welches Endliche du aber setzen mögest, und mit welcher Differenz der Möglichkeit und Wirklichkeit, so ist, ebenso wie mit der unendlichen Möglichkeit des ganzen Leibes, die jeder Teil eines organischen Leibes enthält, in Ansehung desselben, ohne Zeitverhältnis, unmittelbar auch die Wirklichkeit gesetzt ist, und wie umgekehrt kein einzelner organischer Teil seine Möglichkeit vor sich oder außer sich, sondern unmittelbar mit sich in den andern hat, ebenso auch jenem, sofern es im Absoluten ist, weder die Wirklichkeit von seiner Möglichkeit, noch diese von jener getrennt. Was also von allen bekannten und sichtbaren Dingen der Art des Endlichen, im Unendlichen zu sein, am nächsten kommt, ist die Art, wie das Einzelne im organischen Leibe zum Ganzen verbunden ist, denn so wenig dieser einzelne organische Teil im organischen Leib als einzelner gesetzt ist, ebensowenig auch im Absoluten das Einzelne als Einzelnes, und gleich wie ein organischer Teil dadurch, daß er, reell betrachtet, nicht einzeln ist, nicht aufhört ideell oder für sich selbst einzeln zu sein, ebenso auch das Endliche, sofern es im Absoluten ist. Das Verhältnis von Endlichem zu Endlichem in diesem ist daher nicht das der Ursache und Wirkung, sondern das, welches der Teil eines organischen Leibes zu dem andern Einzelnen hat; nur daß jene Verknüpfung des Endlichen mit dem Unendlichen im Absoluten unendlich vollkommener ist als die in einem organischen Leib, denn ein jeder solcher enthält noch eine Möglichkeit, von der die Wirklichkeit

außer ihm ist, und zu der er sich wie die Ursache zur Wirkung verhält; auch er ist nur Abbild eines Urbilds im Absoluten, in welchem jeder Möglichkeit ihre Wirklichkeit und eben deswegen auch jeder Wirklichkeit ihre Möglichkeit verknüpft ist.

Eben darum nun, weil das wahre Universum von einer unendlichen Fülle, nichts in ihm außer dem anderen, getrennt, alles absolut eins und ineinander ist, dehnt es sich in dem Abbild notwendig in eine grenzenlose Zeit aus, so wie jene Einheit des Möglichen und Wirklichen, die im organischen Leib ohne Zeit ist, auseinander gezogen im Reflex zu ihrem Werden eine Zeit erforderte, die weder einen Anfang noch ein Ende haben könnte. So ist also kein Endliches an sich außer dem Absoluten, und nur für sich selbst einzeln, denn im Absoluten ist, was im Endlichen ideal ohne Zeit, auch real, und wenn jenes Verhältnis von Möglichkeit das von Ursache und Wirkung ist, so setzt es sich selbst dieses Verhältnis, und wenn dieses nicht ohne Zeit, so setzt es sich selbst seine Zeit, und zwar das, wovon es nur die Wirklichkeit ohne die Möglichkeit, als Vergangenheit, das, wovon es die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit enthält, als Zukunft; das Setzende seiner Zeit also ist sein Begriff, oder die durch Beziehung auf ein einzelnes Reales bestimmte Möglichkeit, die es enthält, und deren Bestimmtheit sowohl das Vergangene ausschließt, als das, was zukünftig ist. Im Absoluten also sind im Gegenteil Sein und Nichtsein unmittelbar zusammengeknüpft. Denn auch die nicht existierenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge sind in dem Ewigen nicht anders als wie die existierenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge, nämlich auf eine ewige Weise enthalten. Hinwiederum sind auch die existierenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge im Absoluten doch auf keine andere Weise als auch die nicht existierenden Dinge und ihre Begriffe, nämlich in ihren Ideen. Alle andere Existenz aber ist Schein.

Der Begriff keines Einzelnen ist in Gott getrennt vom Begriff aller Dinge, die sind, waren oder sein werden, denn diese Unterschiede haben in Ansehung seiner selbst keine Bedeutung. Die unendliche Möglichkeit z. B. im Begriff eines Menschen ist in ihm vereint nicht nur mit der unendlichen Wirklichkeit aller andern, sondern auch alles dessen, was aus ihr selbst als wirklich her-

vorgeht, deswegen das in ihm vorgebildete Leben des Einzelnen rein und unverworren und viel seliger ist als sein eignes Leben, denn auch das, was im Einzelnen unrein und verworren erscheint, dient doch in dem ewigen Wesen angeschaut zur Herrlichkeit und Göttlichkeit des Ganzen.

Wir werden also, o Freund, wenn wir von jener Einheit, die du selbst aufgestellt hast, den wahren und höchsten Sinn einsehen, dieselbe auf keine Weise wahrhaft im endlichen Erkennen anzutreffen meinen, sondern vielmehr weit darüber erhaben glauben müssen. Wir werden in dem Wesen jenes Einen, welches von allen Entgegengesetzten weder das eine noch das andere ist, den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Akt göttlichen Erkennens: und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist, das Endliche aber an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eignen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott. Wie nun diese drei eins sein können in Einem Wesen, und auch das Endliche als Endliches gleichwohl ohne Zeit bei dem Unendlichen sei, glaube ich gezeigt zu haben.

Lucian. Du hast uns, o Freund, tief in die Natur des Unbegreiflichen geführt; allein wie du von da zu dem Bewußtsein zurückkehrtest, nachdem du es weit überflogen, verlangt mich zu sehen.

Bruno. Obwohl ich nicht weiß, o Bester, ob du mir aus jenem Überfliegen, wie du es nennst, des Bewußtseins einen Vorwurf machst oder nicht, will ich doch sagen, daß ich es für keinen halte, denn erstlich sage mir, ob ich etwas anderes getan habe, als die Idee, welche du als Prinzip aufgestellt hattest, in ihrem höchsten Sinn zu nehmen?

Lucian. Etwas anderes nun zwar nicht, dieses aber so, daß jene Einheit aufhört Prinzip des Wissens zu sein, und eben dadurch auch, wie mir scheint, Prinzip der Philosophie, welche die Wissenschaft des Wissens ist.

Bruno. Über dieses zwar möchte ich mit dir wohl einig sein,

ich fürchte aber, daß du nicht unter dem Wissen irgend ein untergeordnetes Wissen verstehest, das eben deswegen auch ein untergeordnetes Prinzip fordert. Laß uns daher vor allem wissen, wo du das Wissen suchest.

Lucian. Das Wissen also setze ich eben in jene Einheit des Denkens und des Anschauens selbst, von der wir ausgegangen sind.

Bruno. Und hinwiederum bestimmest diese Einheit als Prinzip des Wissens?

Lucian. So ist es.

Bruno. Laß uns nun zusehn, o Freund, wie du dir diese Einheit denkst, insofern sie Prinzip des Wissens und insofern sie das Wissen selbst ist. Sage mir daher vorerst, ich bitte, willst du, daß Ideelles und Reelles im Prinzip des Wissens ebenso eines seien, wie wir bestimmt haben, daß sie es im Absoluten sind, oder ob du diese Einheit, sofern sie in jenem ist, von anderer Art denkest? Von derselben? so sind wir nicht verschieden, und du wirst alsdann eben das vom Prinzip des Wissens behaupten, was wir vom Absoluten, allein dann möchtest du wohl mit mir, aber nicht mit dir selbst einig sein. Denn ist dir im Prinzip des Wissens dieselbe absolute Einheit ausgedrückt, welche uns im Absoluten, so wirst du mit dem Wissen selbst das Wissen und das Bewußtsein überfliegen.

Lucian. Du übersiehst, daß wir die Einheit zwar, sofern sie Prinzip des Wissens ist, als absolut, aber als absolut eben nur in ihrer Beziehung auf das Wissen selbst wissen, und als Prinzip des Wissens erkennen.

Bruno. Ich weiß nicht, ob ich dich verstehe. — Das Wissen als Einheit des Denkens und Anschauens ist Bewußtsein. Das Prinzip aber des Bewußtseins ist dieselbe Einheit, nur rein oder absolut gedacht; sie ist das absolute Bewußtsein, jenes dagegen ist das abgeleitete oder begründete Bewußtsein. Ist nun deine Meinung diese, daß wir keinen Grund haben im Philosophieren über das im begründeten Bewußtsein gegebene reine Bewußtsein hinauszugehen oder dieses überhaupt anders als in bezug auf das Bewußtsein, dessen Prinzip es ist, zu betrachten?

Lucian. Gar sehr aber ist dies meine Meinung.

Bruno. Du behauptest also notwendig auch, daß die Einheit im begründeten Bewußtsein eine andere sei als im absoluten.

Lucian. Ebenso notwendig, als es ist, daß überhaupt die Einheit im Prinzip eine andere sei als in dem, wovon es Prinzip ist.

Bruno. Die Einheit aber im absoluten Bewußtsein ist dieselbe, wie die im Absoluten schlechthin betrachtet.

Lucian. Richtig.

Bruno. Die Einheit aber im Absoluten dachten wir absolut?

Lucian. Allerdings.

Bruno. Die im Wissen also als nicht absolut.

Lucian. Freilich.

Bruno. Sonach als relativ.

Lucian. Du hast ganz recht.

Bruno. Wenn aber relativ, so notwendig auch beide, Ideelles und Reelles, als unterscheidbar.

Lucian. Notwendig.

Bruno. Beide aber haben wir im Absoluten als ununterscheidbar, völlig indifferent gedacht.

Lucian. So haben wir.

Bruno. Wenn aber ununterscheidbar, schlechthin eins, so wird keine Bestimmung möglich sein, durch die das eine, das Ideelle z. B., als Ideelles gesetzt wird, ohne daß durch dieselbe Bestimmung auch das andere, das Reelle, als Reelles gesetzt wird, und umgekehrt.

Lucian. Es ist nicht zu leugnen.

Bruno. Es wird also nie weder ein reines Ideelles noch ein reines Reelles gesetzt sein?

Lucian. Nimmermehr.

Bruno. Sondern immer nur eine relative Einheit beider?

Lucian. Unstreitig.

Bruno. Wie also beide eins sind im Ewigen, so wird auch das eine nur an dem anderen, das Reelle nur am Ideellen, das Ideelle aber am Reellen sich trennen von der absoluten Einheit.

Wo dies nicht ist, da ist auch weder das eine noch das andere, sondern es ist die absolute Einheit beider gesetzt. Bist du damit nun einverstanden?

Lucian. In alle Wege.

Bruno. So wirst du also auch die Unvermeidlichkeit davon einsehen, daß, sobald überhaupt eine relative Einheit gesetzt wird, z. B. also, daß das Reelle sich absondere an dem Ideellen, unmittelbar und notwendig auch ihre entgegengesetzte, das Ideelle also, als abgesondert durch die Beziehung aufs Reelle, gesetzt wird, daß also, sowie nur überhaupt von der absoluten Einheit abgesehen wird, jene höchste Einheit auch notwendig in zwei Punkte getrennt erscheinen müsse, den einen, wo durch das Reelle das Ideelle, den andern, wo durch das Ideelle das Reelle als solches gesetzt wird.

Lucian. Dies alles ist unleugbar; auch läßt es sich unmittelbar nachweisen, daß, sowie überhaupt ein Bewußtsein gesetzt wird, auch nur das meiner selbst, jene von dir bestimmte Trennung notwendig ist.

Bruno. Das Wissen ist aber eine relative Einheit?

Lucian. So nahmen wir an.

Bruno. Es steht ihr also eine andere gegenüber.

Lucian. Auch dieses gebe ich zu.

Bruno. Wie nennst du das, was dem Wissen entgegensteht, das also, was ich nicht weiß?

Lucian. Das Sein.

Bruno. Das Sein also ist eine relative Einheit, wie das Wissen.

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. So wenig also wie das Wissen eine reine Idealität, so wenig das Sein eine reine Realität.

Lucian. Richtig.

Bruno. Keine aber von beiden Einheiten ist etwas an sich, denn jede ist nur durch die andere.

Lucian. Es scheint.

Bruno. Es ist offenbar; denn du kannst so wenig ein Wissen setzen, ohne unmittelbar zugleich ein Sein, als ein Sein, ohne unmittelbar zugleich ein Wissen.

Lucian. Dies ist offenbar.

Bruno. Keine von beiden Einheiten kann also das Prinzip der andern sein.

Lucian. Keine.

Bruno. Das Wissen, sofern es relative Einheit ist, so wenig des Seins, als das Sein, sofern es relative Einheit ist, des Wissens.

Lucian. Zugestanden.

Bruno. Du kannst also auch keine dieser Bestimmtheiten in die andere auflösen; denn die eine steht und fällt mit der andern, so daß, die eine hinwegnehmend, du auch die andere aufhebst.

Lucian. Freilich, auch ist jenes nicht meine Meinung.

Bruno. Du willst vielmehr beide auflösen in das absolute Bewußtsein.

Lucian. Getroffen.

Bruno. Absolutes Bewußtsein aber ist die Einheit nur, sofern du sie als Prinzip der bestimmten relativen Einheit betrachtest, welche Wissen ist.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Es ist aber kein Grund, die absolute Einheit vorzugsweise als Prinzip der einen von beiden relativen Einheiten zu betrachten, z. B. des Wissens, und in der auf diese Weise betrachteten Einheit die relativen Gegensätze aufzuheben, denn sie ist gleiches Prinzip beider, und entweder betrachtest du sie, auch in der Beziehung auf das Wissen, an sich, so ist kein Grund, sie überhaupt auf diese Beziehung einzuschränken, oder du betrachtest sie nicht an sich, so ist gleicher Grund, sie in der Beziehung auf die entgegenstehende relative Einheit zu betrachten, welche ebenso reell und von gleicher Ursprünglichkeit ist mit dieser. Warum also machst du jene Einheit, anstatt sie nur in der Beziehung auf das Wissen zu erkennen, nicht vielmehr allgemein, allgegenwärtig, allumfassend, und verbreitest sie über alles? Erst dann werde ich glauben, daß du sie wahrhaft an sich erkennest und die intellektuelle Anschauung von ihr habest, wenn du sie auch von der Beziehung auf das Bewußtsein befreit haben wirst. In den Dingen siehest du nichts als die verschobenen Bilder

jener absoluten Einheit, und selbst im Wissen, sofern es eine relative Einheit ist, siehst du nichts anderes als ein nur nach anderer Richtung verzogenes Bild jenes absoluten Erkennens, in welchem so wenig das Sein durch das Denken als das Denken durch das Sein bestimmt ist.

Lucian. Hierüber möchten wir uns nun wohl verstehen, o Freund, denn auch wir haben die Philosophie an das Bewußtsein zurückgewiesen nur der Einsicht wegen, daß jene Gegensätze des Wissens und Seins, oder wie wir sie sonst ausdrücken wollen, außerhalb des Bewußtseins keine Wahrheit haben, daß, abgesehen vom Bewußtsein, so wenig ein Sein als solches als ein Wissen als solches sei. Da nun auf der Verschiebung oder relativen Trennung und Wiederherstellung jener Einheit, wie du selbst sagst, alles dasjenige beruht, was insgemein für reell gehalten wird, jene Trennung aber selbst nur ideell und im Bewußtsein gemacht wird, so siehst du, warum diese Lehre Idealismus ist, nicht weil sie das Reelle von dem Ideellen bestimmt, sondern weil sie den Gegensatz beider selbst bloß ideell sein läßt.

Bruno. Dieses sehe ich allerdings ein.

Lucian. Allein, o Freund, daß jene Trennung in Ansehung der höchsten Idee ohne Wahrheit sei, darüber sind wir zwar einig, allein eben wie jenes Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtsein verknüpft ist, selbst nicht nur als möglich, sondern als notwendig eingesehen werden könne, dieses hast du noch keinesweges dargetan, sondern völlig unberührt gelassen.

Bruno. Mit Recht forderst du, daß ich hiervon rede. Denn du zwar, indem du die absolute Einheit ursprünglich schon in der Beziehung auf die relative Einheit des Wissens erkannt wissen willst, entgehst jener Frage, welche nur ein besonderer Fall der allgemeinen Untersuchung der Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen ist. Deine Meinung also scheint diese zu sein, o Bester, daß ich von dem Standpunkte des Ewigen selbst aus, und ohne daß ich außer der höchsten Idee etwas anderes voraussetze, zu dem Ursprung des wirklichen Bewußtseins und der mit ihr zugleich gesetzten Absonderung und Trennung gelange. Denn auch diese

Trennung, zusamt dem, was mit ihr gesetzt wird, ist wieder begriffen in jener Idee, und wie das Einzelne auch die Kreise seines Daseins erweitere, hält und faßt sie dennoch jene Ewigkeit, und keiner überschreitet den ehernen Ring, der um alle gelegt ist.

So erinnere dich dann, daß wir in jener höchsten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt, in Ansehung welcher das Wesen auch die Form, die Form auch das Wesen ist, vorerst zwar die absolute Unendlichkeit setzen, dieser aber nicht entgegen, sondern schlechthin angemessen, genügend, weder selbst begrenzt noch jene begrenzend das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche, beide als Ein Ding, selbst nur im Erscheinenden unterscheidbar und unterschieden, der Sache nach völlig eins, doch dem Begriff nach ewig verschieden, wie Denken und Sein, ideal und real. In dieser absoluten Einheit aber, weil in ihr, wie gezeigt, alles vollkommen und selbst absolut ist, ist nichts von dem andern unterscheidbar, denn die Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheiten und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind; in jener allervollkommensten Natur aber ist die Form dem Wesen jederzeit gleich, weil das Endliche, welchem allein eine relative Verschiedenheit beider zukommt, in ihm selbst nicht als endlich, sondern unendlich, enthalten ist, ohne allen Unterschied beider.

Weil aber das Endliche, obschon reellerweise dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell nicht aufhört endlich zu sein, so ist in jener Einheit gleichwohl auch wieder die Differenz aller Formen, nur in ihr selbst ungetrennt von der Indifferenz, insofern in Ansehung ihrer selbst nicht unterscheidbar, jedoch so enthalten, daß für sich selbst jedes aus ihr sich ein eignes Leben nehmen, und, ideell zwar, in ein unterschiedenes Dasein übergehen kann. Auf diese Weise schläft wie in einem unendlich fruchtbaren Keim das Universum mit dem Überfluß seiner Gestalten, dem Reichtum des Lebens und der Fülle seiner, der Zeit nach endlosen, hier aber schlechthin gegenwärtigen, Entwicklungen, in jener ewigen Einheit, Vergangenheit und Zukunft, beide endlos für das End-

liche, hier beisammen, ungetrennt, unter einer gemeinschaftlichen Hülle. Wie nun das Endliche in jener absoluten Ewigkeit, die wir mit andern auch Vernunftewigkeit nennen können, begriffen sei, ohne daß es für sich selbst aufhöre endlich zu sein, habe ich früher genug begreiflich gemacht, o Freund. Ist also das Endliche, obwohl für sich selbst endlich, gleichwohl bei dem Unendlichen, so ist es auch als Endliches, mithin nicht zwar in Ansehung des Unendlichen, aber für sich selbst relative Differenz des Idealen und Realen, und setzt mit dieser Differenz erstens sich selbst und seine Zeit, hernach auch die Wirklichkeit aller Dinge, deren Möglichkeit in seinem eignen Begriff enthalten ist.

Doch dieses wirst du noch unmittelbarer einsehen aus dem, was du selbst zuvor zugegeben, nämlich daß die Einheit des Denkens und Anschauens allgegenwärtig sei, allgemein, woraus folgt, daß kein Ding oder Wesen sein könne ohne diese Untrennbarkeit, und keines als dieses bestimmte ohne bestimmte Gleichheit des Denkens und Anschauens, und nachdem du dieses als Differenz, jenes aber als Indifferenz bestimmt hast, keines, an dem nicht als Ausdruck des Anschauens Differenz, als Ausdruck des Denkens Indifferenz angetroffen würde, und jenem zwar das, was wir Leib, diesem aber das, was wir Seele nennen, entspräche.

So sind also alle in jener zeitlosen Endlichkeit, die bei dem Unendlichen ist, von Ewigkeit begriffenen Dinge unmittelbar durch ihr Sein in den Ideen auch belebt, und mehr oder weniger des Zustandes fähig gemacht, durch welchen sie sich für sich selbst, aber nicht für das Ewige lossagen von jener und zu dem zeitlichen Dasein gelangen. Du wirst also nicht glauben, daß die einzelnen Dinge, die vielfältigen Gestalten der lebenden Wesen, oder was du sonst unterscheidest, wirklich so getrennt, als du sie erblickest, im Universum an und für sich selbst enthalten seien, vielmehr, daß sie bloß für dich sich absondern, ihnen selbst aber und jedem Wesen die Einheit in dem Maße sich aufschließe, in welchem es sich selbst von ihr abgesondert hat; z. B. der Stein, den du siehest, ist in der absoluten Gleichheit mit allen Dingen,

für ihn auch sondert sich nichts ab oder tritt hervor aus der verschlossenen Nacht; dagegen dem Tier, dessen Leben in ihm selbst ist, öffnet sich mehr oder weniger, je mehr oder weniger individuell sein Leben ist, das All, und schüttet endlich vor dem Menschen alle seine Schätze aus. Nimm jene relative Gleichheit hinweg, und du siehst alles wieder zusammengehen in Eins.

Scheint es dir aber nicht, daß eben diese Betrachtung uns davon überzeugen könne, wie das Dasein aller Wesen aus einem und demselben Grund eingesehen werden könne, daß also nur Eine Formel sei für die Erkenntnis aller Dinge, nämlich, daß jedes Ding mit dem relativen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen sich absondere von der Allheit, in dem aber, wodurch es beide vereint, das Gepräge und gleichsam ein Abbild des Ewigen an sich trage, denn weil die Einheit des Endlichen und Unendlichen, Reellen und Ideellen, in ihrer Vollkommenheit die ewige Form, und als Form zugleich das Wesen des Absoluten ist, so nimmt das Ding, wo es in ihm zu jener relativen Einheit kommt, einen Schein desjenigen mit sich, in welchem die Idee auch die Substanz, die Form das schlechthin Reelle ist.

Die Gesetze sonach alles Endlichen lassen sich ganz allgemein aus jener relativen Gleichheit und Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen einsehen, welche zwar, wo sie lebendig ist, Wissen heißt, in ihrem Ausdruck aber an den Dingen der Art nach dieselbe ist, welche im Wissen.

Doch dieses sage ich im Allgemeinen, und wenn es jemand ohne die Anwendung auf das Einzelne nicht allzu klar fände, würde es mich wenig verwundern.

Von dem sichtbaren Universum nun und der Körperwerdung der Ideen, scheint es mir, daß also gedacht werden müsse.

In dem, was du das Anschauen genannt hast, ist an sich keine Differenz, sondern nur, sofern es dem Denken entgegengesetzt ist. An und für sich nun aller Form und Gestalt ledig, ist es aller empfänglich, vom unendlichen Denken mit allen Formen und Verschiedenheiten der Dinge von Ewigkeit befruchtet,

ihm aber unendlich angemessen, mit ihm zur absoluten Einheit verknüpft, in der alle Mannigfaltigkeit sich vertilgt, und, weil sie alles enthält, eben deswegen nichts Unterscheidbares enthalten sein kann. Nur also in Ansehung des einzelnen Dings selbst, nicht aber in Ansehung dessen, worin das Denken und Anschauen, wie du sagst, eins ist, sondert sich Anschauen und Denken ab zum Gegensatz (denn nur in jenem ist das Anschauen nicht genügend dem Denken); indem es sich aber absondert, zieht es das, worin beide eins sind, die Idee, mit in die Zeitlichkeit, welche dann als das Reale erscheint und, anstatt daß sie dort das Erste, hier das Dritte ist.

Weder aber das Denken ist an sich der Zeitlichkeit unterworfen noch das Anschauen, sondern jedes nur durch seine relative Trennung und Vereinigung von und mit dem andern. Denn wie uns schon von den Alten überliefert worden ist, so ist das, was in Ansehung aller Dinge der Differenz empfänglich, das mütterliche Prinzip, der Begriff aber oder das unendliche Denken das väterliche, das Dritte aber, was aus beiden hervorgegangen ist, ist entstanden und hat die Art eines Entstandenen, der Natur aber beider gleich teilhaftig und in sich wieder Denken und Sein auf vergängliche Weise verknüpfend, ahmt es die absolute Realität täuschend nach, aus der es seinen Ursprung genommen, für sich selbst aber ist es notwendig einzeln, einzeln indes und dieses Bestimmte nur durch den relativen Gegensatz des Reellen und Ideellen, deren keines für sich, jedes aber durch das andere sterblich gemacht, auch das Ding selbst oder das Reale der Zeitlichkeit überliefert.

Das Entstandene also ist notwendig und ins Unendliche endlich, aber es ist dies nur in Beziehung. Denn wahrhaft für sich existiert nie das Endliche, sondern nur die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen. Jenes Endliche also für sich betrachtet, ist mit dem, wodurch es reell ist, wiederum diese Einheit selbst, mit dem aber, was an ihr Form ist, die relative Einheit des Endlichen und Unendlichen. Je vollkommener nun ein Ding ist, desto mehr bestrebt es sich, schon in dem, was an ihm endlich ist, das Unendliche darzustellen, um auf diese Weise das an sich

Endliche dem an und für sich Unendlichen so viel möglich gleich zu machen. Je mehr nun das Endliche an einem Wesen von der Natur des Unendlichen hat, desto mehr nimmt es auch von der Unvergänglichkeit des Ganzen an, desto dauernder und bleibender, in sich vollendeter erscheint es, und unbedürftiger dessen, was außer ihm ist.

Von dieser Art sind die Gestirne und alle Weltkörper, deren Ideen von allen, die in Gott sind, die vollkommensten sind, weil sie am meisten jenes Sein des Endlichen bei dem Unendlichen in Gott ausdrücken.

Verstehe aber unter Weltkörper die erste Einheit eines jeden selbst, aus welcher erst diese Mannigfaltigkeit und Getrenntheit der einzelnen Dinge auf ihm auf gleiche Weise hervorgegangen ist, wie aus der absoluten Einheit die unendliche Mannigfaltigkeit aller Dinge. Da also jeder Weltkörper das ganze Universum in sich darzustellen nicht nur bestrebt ist, sondern es wirklich darstellt, so sind auch alle zwar unendlicher Verwandlungen gleich einem organischen Leibe fähig, an sich selbst aber unverderblich und unvergänglich, frei ferner, unabhängig wie die Ideen der Dinge, losgelassen, sich genügend, mit Einem Wort selige Tiere und, verglichen mit sterblichen Menschen, unsterbliche Götter.

Um aber die Art zu begreifen, wie sie dies seien, merke Folgendes.

Die Idee eines jeden ist absolut, befreit von der Zeit, wahrhaft vollkommen. Das aber, was in der Erscheinung das Endliche an ihnen mit dem Unendlichen vereint und jene abgeleitete Realität hervorbringt, von der wir schon früher gesprochen, ist das unmittelbare Abbild der Idee selbst, welches, so wenig wie diese der Differenz fähig, auf ewig gleiche Weise das Allgemeine in das Besondere, das Besondere in das Allgemeine setzt. An sich zwar ist es Einheit schlechthin, nicht entstanden noch bedingt, in der Beziehung aber auf Gegensatz bringt es Einheit hervor.

Der Gegensatz nun, wie du weißt, ist der des Endlichen und Unendlichen. Und das Endliche selbst zwar verhält sich zu dem Unendlichen wieder wie Differenz zur Indifferenz.

Dem Endlichen aber für sich kommt keine Realität zu, vielmehr hat es zu der Substanz ein solches Verhältnis, daß es erst mit seinem Quadrat vervielfacht ihr gleich kommt. Was ich aber unter seinem Quadrat verstehe, wirst du zwar zum Teil schon aus dem Vorhergehenden erraten können, und wird dir auch nachher noch deutlicher werden.

Dem nämlich, was wir an den Dingen das Endliche genannt haben, ist das Unendliche entgegengesetzt. Dieses nun, sofern es sich unmittelbar auf jenes Endliche bezieht, ist auch nur das Unendliche dieses Endlichen: nicht die unendliche Einheit alles Endlichen, sondern die relative Einheit dieses Endlichen, oder der Begriff, der sich unmittelbar nur auf dieses, als die Seele desselben, bezieht.

Diese relative Einheit, welche aus dem Allgemeinen in einem jeden Ding das Endliche als das Besondere verknüpft wird durch das, worin Einheit und Gegensatz ungetrennt sind, ist es, wodurch das Ding sich absondert von der Allheit der Dinge, und in seiner Absonderung beharrend, ewig dasselbe, von andern verschiedene, nur sich selbst gleiche, ist.

Die erste Bedingung aber, unter welcher das an und für sich Unendliche das Unendliche dieses Endlichen, mit Ausschluß alles anderen, sein kann, ist, daß dieses Endliche selbst schlechthin endlich, nicht unendlich, sei.

Nicht nur aber ist das Unendliche hier in der Beziehung auf das Endliche gesetzt, sondern auch das, was beide verknüpft, und von dem wir angenommen haben, daß es ein Abbild des Ewigen sei.

Das aber, was aus der Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen auf das Endliche entspringt, wenn jene beiden zwar absolut gleich werden, ist der Raum, das ewig ruhige, nie bewegte Bild der Ewigkeit. Der Begriff aber, der sich unmittelbar auf das Endliche bezieht, ist an dem Ding ausgedrückt durch die erste Dimension oder die reine Länge. Denn daß die Linie in der Ausdehnung dem Begriff im Denken entspreche, wirst du auch daraus erkennen, erstens, daß sie für sich betrachtet unendlich, und in sich keinen Grund der Endlichkeit

enthält, ferner auch daraus, daß sie der höchste und reinste Absonderungsakt von der Allheit des Raumes, die Seele aller Figuren ist, weshalb die Geometer, unfähig sie aus der Allheit abzuleiten oder entstehen zu lassen, sie fordern, gleichsam um anzueigen, daß sie vielmehr eine Handlung sei als ein Sein.

Jener Akt nun der Absonderung ist gleichsam das Trübende der allgemeinen Einheit, und mit ihm schlägt alles sich als Besonderes nieder aus dem, worin nichts unterscheidbar; denn da die Einheit in ihm eine relative und der Besonderheit entgegengesetzt wird, so kann in derselben auch nicht die absolute, sondern nur die relative Gleichheit von Subjekt und Objekt gesetzt werden.

Der Ausdruck nun davon an dem Dinge ist dasjenige an ihm, wodurch es mit sich selbst eins ist und ebenso zusammenhängt, wie wir sehen, daß wegen der relativen Gleichheit der Natur das Eisen sich an den Magnet und jedes Ding an das hängt, was ihm am nächsten verwandt oder seiner Natur am ähnlichsten ist.

Allein weil die relative Einheit nicht existieren kann als in der Beziehung auf ein einzelnes Endliches oder die Differenz, so ist mit der ersten Dimension notwendig die zweite vereinigt.

Du siehest also, daß so, wie die absolute Einheit des Gegensatzes und der Einheit das Ewige ist, so das, wo die Einheit und der Gegensatz, und das, worin beide vereinigt, unterschieden werden, das Entstandene ist. Das auseinandergezogene Bild also der innern Verhältnisse des Absoluten ist das Gerüste der drei Dimensionen, deren absolute Gleichheit der Raum ist. Doch dieses wird durch die Folge noch klarer werden.

Der Begriff also, sagten wir, sofern er sich unmittelbar nur auf dieses bestimmte Endliche bezieht, sei auch selbst endlich und nur die Seele dieses Einzelnen. An sich aber ist er unendlich. Zu dem unendlichen Begriff nun verhält sich das Endliche wie die Wurzel zu ihrem Quadrat. Sofern er nun als unendlich außer dem Dinge liegt, insofern, da dieses die Zeit nicht in sich selbst hat, ist es der Zeit notwendig unterworfen.

Denn von dem unendlichen Denken ist ein stets bewegtes, ewig frisches, harmonisch fließendes Bild die Zeit, und jene relative Gleichheit eines Dings ist selbst der Ausdruck der Zeit an ihm. Wo also jene lebendig, unendlich, tätig wird und als solche hervortritt, ist sie die Zeit selbst, und in uns zwar das, was wir das Selbstbewußtsein nennen. An dem Ding aber, sofern ihm nicht der unendliche Begriff absolut verbunden ist, ist von jener lebendigen Linie nur der tote Ausdruck, der Akt selbst aber, der sich an ihm durch die Einheit, die es mit sich selbst hat, ausdrückt, bleibt im Unendlichen verborgen.

Durch diese Art der Einheit also, sich selbst gleich und auf diese Weise Subjekt und Objekt von sich selbst zu sein, ist das Ding, wie es der Zeit, auch dem Geradlinigen untergeordnet.

Es ist nun aber bloß für sich selbst oder ideell einzeln und außer dem unendlichen Begriff, reell aber nur durch das, wodurch es jenem verbunden und in die Allheit der Dinge aufgenommen wird.

Sofern es nun bloß die relative Gleichheit mit sich selbst behauptet, wird ihm das Allgemeine und das Besondere nicht anders als wie die Linie dem Winkel, mithin zum Dreieck verbunden.

Sofern es aber dem unendlichen Begriff der Dinge verknüpft wird, welches sich zu dem Endlichen an ihm wie das Quadrat zu seiner Wurzel verhält, kann ihm jener nur als das Quadrat von ihm verknüpft werden.

Verknüpft werden indes kann es ihm nur durch das, worin das Allgemeine und Besondere absolut eines sind, und welches für sich selbst, wie du weißt, keiner Differenz fähig ist; das Ding also, da es als ein solches, nur durch den Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen existiert, ist jenem Einen, welches ohne Gegensatz, nicht gleich, oder es selbst, sondern, abgesondert von ihm, vielmehr im Differenzverhältnis mit ihm. Daher jenes in Ansehung des Dings nicht als das, was existiert, erscheint, sondern als das, was Grund von Existenz ist.

Wird aber das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat ist, vervielfacht, so entsteht der Würfel, welcher das sinnliche

Abbild der Idee oder der absoluten Einheit des Gegensatzes und der Einheit selbst ist.

Doch dieses wirst du auch auf folgende Weise weiter begreifen.

Das erscheinende Reale kann ebenso wie das wahre nur ein solches sein, welches Unendliches und Endliches verknüpft. Denn sowohl die Einheit für sich als die Differenz für sich sind bloß ideelle Bestimmungen, und nur so viel ist reell an den Dingen, als an ihnen von der Einheit jener beiden ausgedrückt ist. Da nun jene an den Dingen durch die erste, diese durch die zweite Dimension dargestellt wird, so muß die Einheit beider sich durch dasjenige am vollkommensten ausdrücken, worin die beiden ersten sich auslöschen, welches die Dicke oder die Tiefe ist.

Jenes Prinzip nun, zu welchem die Dinge zwar im Differenzverhältnis erscheinen, und welches die Seele oder den Ausdruck des unendlichen Denkens an ihnen dem Leibe verknüpft, ist die Schwere; unterworfen jedoch sind sie ihr nur insofern, als die Zeit nicht in sie selbst und in ihnen lebendig wird. Insofern dies aber ist, sind sie selbständig, lebendig, frei, selbst absolut wie die Weltkörper.

Die Schwere indes (denn dieses ist nötig vorauszuwissen), welche unaufhörlich die Differenz in die allgemeine Indifferenz aufnimmt, ist an sich unteilbar, daher, wie auch ein sinnliches Ding geteilt werde, doch die Schwere nicht geteilt und an sich weder vermehrt noch vermindert wird; von einer solchen Natur ferner, daß sie die Indifferenz des Raums und der Zeit ist, kann sie keinem von beiden entgegengesetzt sein, und mit zunehmendem Raum (welcher Ausdruck der Differenz) weder abnehmen, noch mit abnehmendem zunehmen. Je mehr auch ein Ding sich absondert von der Allheit, desto weniger Verlangen zwar oder Bestreben ist in ihm, ideell betrachtet, zur Einheit aller zurückzukehren, die Schwere aber ändert sich dadurch nicht, und ist, unbewegt, gleich gegen alle.

Was nun die Dinge für das bloß Geradlinige und den endlichen Begriff bestimmt, ist der unorganische Anteil, was ihnen aber Gestalt gibt, oder sie für das Urteil und die Aufnahme

des Besonderen ins Allgemeine bestimmt, der organische, das aber, wodurch sie die absolute Einheit des Allgemeinen und Besonderen ausdrücken, der vernünftige.

Daher, was wir an einem jeden Dinge zu seiner Wirklichkeit erfordern, durch drei Stufen oder Potenzen ausgedrückt werden kann, so daß jegliches Ding das Universum nach seiner Weise darstellt.

Das Dritte aber an den einzelnen Dingen sei an sich das Erste, haben wir zuvor festgesetzt; für sich höchste Reinheit, ungetrübte Klarheit, getrübt an den Dingen durch das, was wir bisher Einheit und Gegensatz genannt haben, was wir aber, wenn es lebendig ist, Selbstbewußtsein und Empfindung nennen können.

Die reale Dimension jedoch ist allein die Vernunft, welche das unmittelbarste Abbild des Ewigen ist, der absolute Raum aber nur in der Beziehung auf Differenz. Die relative Einheit und der Gegensatz aber, indem sie, wie schon gesagt, bloße Formbestimmungen sind, machen die reine Einheit eben dadurch, daß sie die trüben, den Raum erfüllend.

Jedoch bisher habe ich das Meiste von den unvollkommeneren Dingen geredet, die den unendlichen Begriff außer sich haben, jetzt aber wende dich zur Betrachtung der vollkommeneren, welche andere zwar Weltkörper nennen, wir aber sinnige und verständige Tiere nennen wollen. Denn offenbar ist, daß ihnen ihre Zeit eingeboren und der unendliche Begriff als die Seele zugegeben sei, welche ihre Bewegungen lenkt und ordnet.

In dem nämlich, was an ihnen endlich ist, das Unendliche darstellend, drücken sie die Idee als Idee aus, und leben auch, nicht wie dem Begriff unterworfene Dinge ein abhängiges und bedingtes, sondern ein absolutes und göttliches Leben.

Wie aber in dem Endlichen, was bei dem an und für sich selbst Unendlichen von Ewigkeit ist, Unzähliges von unendlicher Fülle enthalten sein könne, welches selbst wieder die Einheit ist, worin die Macht unzähliger Dinge sich verbündet, wird dir nicht unbegreiflich sein nach dem, was wir zuvor auch festgesetzt haben. Nach demselben Gesetz aber, nach welchem Eines sich absondert von der höchsten Einheit, teilt es auch, selbst wieder

unendlich vieler Dinge genesen, die Vollkommenheit der ersten Einheit, und atmet in unzählige Wesen aus, was es sich selbst von oben genommen.

Auf diese Weise hat alles, was ist, eine Einheit, aus der es seinen Ursprung gewonnen, und von der es getrennt ist durch die relative Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen in ihm selbst, indes auch jene Einheit wieder aus einer höheren entsprossen ist, welche die Indifferenz aller Dinge enthält, die in ihr begriffen sind.

Entweder hat nun ein Ding das Sein in sich selbst und ist sich selbst die Substanz, welches nur dann möglich ist, wenn das Endliche in ihm dem Unendlichen gleich ist, so daß es, in seiner Absonderung zwar, gleichwohl das Universum in sich darstellen kann, oder es ist nicht sich selbst die Substanz, so ist es beständig gezwungen da zu sein, wo es allein sein kann, und zu der Einheit zurückzukehren, aus der es genommen ist.

Die reine Differenz nun an einem Ding oder das rein Endliche ist das, wodurch überhaupt der Schein einer Idee in den Raum fällt, von der wahren Idee aber ein solcher Teil, daß er erst dreimal mit sich selbst vervielfacht ihr gleichkommt, und da ferner die Größe jener Differenz auch die Größe der Entfernung eines Dings im Raum von dem Abbilde seiner Einheit bestimmt, so hat auch diese zu dem wahren den Raum füllenden Abbilde dasselbe Verhältnis, welches die reine Differenz zu der Idee selbst hat.

Die Entfernung aber ist entweder reell oder bloß ideell, ideell aber immer, wo ein Ding nicht sich selbst die Substanz ist, denn auch die mannigfaltigen Dinge, welche du zu einem Ganzen, wie die Erde, verbunden siehst, sind gegen sie als die Einheit, doch jedes aus einer bestimmten Entfernung schwer, welches denn die Größe ihres besonderen Schwerseins bestimmt.

Die Zeit nun, die lebendige Einheit, wird, wie du weißt, in der Schwere der Differenz verbunden, aus der Verbindung aber der Einheit mit der Differenz entspringt das Maß der Zeit, die Bewegung; wo also ein Ding nicht die Substanz in sich selbst hat, bewegt es sich notwendig gegen das, worin ihm das Sein ist, dieses aber so, daß die Zeit der Bewegung nicht der

Entfernung (welche der sinnliche Ausdruck der Differenz), sondern dem Quadrat der Entfernung gleich sei, daher umgekehrt, indem es sich gegen das bewegt, in welchem es ist, die Zeiten sich vermindern, und die Räume ihren Quadraten gleich werden.

Das Vollkommenere nun betreffend, welches das Sein und das Leben in ihm selbst hat, so hört die Differenz, oder was an ihm rein endlich ist, nicht auf, dem Unendlichen dem Begriff nach entgegengesetzt zu sein, obgleich es reell und in Ansehung der Substanz ihm absolut gleich ist. Sofern es nun ideell entgegengesetzt dem Unendlichen, verhält sich dieses zu ihm als sein Quadrat, und insofern auch bestimmt es jenem, von dem es das Endliche ist, die Linie seiner Entfernung von dem Abbilde der Einheit. Reell aber oder in Ansehung dessen, welches sich selbst das Leben, ist das Endliche dem Unendlichen in ihm auf solche Weise verbunden, daß dieses zu jenem sich nicht mehr als sein Quadrat, sondern wie völlig Gleiches zu völlig Gleichem verhält.

Hinwiederum kann jenes nur dadurch sich selbst die Substanz sein, daß die Linie seiner Entfernung in ihm lebendig wird, lebendig aber wird sie nur dadurch, daß die Differenz oder das rein Endliche an ihm dem unendlichen Begriff gleich wird, welcher, da er die Zeit ist, der Entfernung vereint, diese zum Umlauf macht.

Auf diese Weise sind den Sphären ihre Zeiten eingepflanzt worden, sie selbst aber durch ihre himmlische Natur angewiesen, durch kreisende Bewegungen das Sinnbild des Alls zu sein, das sich ausbreitend in alle Naturen, doch stets zurückkehrt wieder in seine Einheit.

Denn das, wodurch sie sich absondern und entfernen von dem Abbild ihrer Einheit, und das, wodurch sie aufgenommen werden in den unendlichen Begriff, ist in ihnen nicht getrennt, wie in den irdischen Dingen, oder in streitende Kräfte gesondert, sondern harmonisch verknüpft, und wie sie allein wahrhaft unsterblich sind, genießen sie allein auch in dem abgesonderten Dasein die Seligkeit des Universums.

In ihrem Umlauf selbst aber, welcher die Vertilgung alles Gegensatzes und die reine Einheit, die absolute Selbständigkeit

selbst ist, atmen sie den göttlichen Frieden der wahren Welt und die Herrlichkeit der ersten Beweger.

Merke also, o Freund, den Sinn der Gesetze, die ein göttlicher Verstand uns enthüllt zu haben scheint.

Ein Wesen, welches selbständig, gottgleich, ist nicht der Zeit untergeordnet, sondern zwingt diese, ihm unterwürfig zu sein, und macht sie sich selbst untertan. Das Endliche ferner an sich dem Unendlichen gleichsetzend, mäßigt es die gewaltige Zeit, so daß sie, nicht mehr mit dem, wovon sie das Quadrat ist, sondern mit sich selbst vervielfacht, der wahren Idee gleich wird. Aus dieser Mäßigung der Zeit entspringt das himmlische Maß der Zeit, jene Bewegung, in welcher Raum und Zeit selbst als die völlig gleichen Größen gesetzt werden, die, sich selbst vervielfacht, jenes Wesen göttlicher Art erzeugen.

Den Umlauf selbst also denke als schlechthin ganz, einfach, nicht als zusammengesetzt, sondern als absolute Einheit, von der jenes, wodurch ein Ding in der Einheit ist, und welches insgemein Schwere genannt wird, und das, wodurch es in sich selbst ist, und welches als das Entgegengesetzte der Schwere angesehen wird, die völlig gleichen Formen sind, beide dasselbe Ganze, Ein Ding; denn weder kann ein Ding, indem es in der Einheit ist, von ihr entfernt in sich selbst sein, noch, indem es in sich selbst ist, in der Einheit sein als dadurch, daß das Endliche in ihm dem Unendlichen absolut verknüpft wird; einmal auf solche Weise verknüpft, können diese nie und auf keine Weise sich trennen, und, was wir an dem Bewegten auch unterscheiden, ist nie das eine oder das andere, sondern immer und notwendig die Einheit selbst des Endlichen und Unendlichen.

Keine der Sphären also wird durch etwas anderes als ihre eigne angeborene Vortrefflichkeit, welche darin besteht, daß sie das, wodurch sie abgesondert ist, zur absoluten Einheit selbst, und hinwiederum die Einheit selbst zu dem, wodurch sie abgesondert ist, zu machen weiß, von ihrer Einheit weder entfernt noch ihr verbunden.

Wenn nun das von sich selbst Bewegte auf eine solche völlig gleiche Weise die Differenz an sich in die Indifferenz auf-

nehmen, und hinwiederum die Indifferenz in seine Differenz setzen könnte, entstünde diejenige Figur, welche der vollkommenste Ausdruck der Vernunft, der Einheit des Allgemeinen und des Besonderen ist, die Kreislinie.

Wäre diese Form allgemein, so würden jene himmlischen Tiere in gleichen Zeiten völlig gleiche Bogen beschreiben, und jene Differenz des Raumes und der Zeit, welche du in der Bewegung des Einzelnen gegen seine Einheit, im Fall, gesehen hast, wäre völlig vertilgt.

Allein dann wären alle gleich vollkommen; die ungeborene Schönheit aber, die sich in ihnen enthüllt, wollte allgemein, daß an dem, wodurch sie sichtbar würde, eine Spur des Besonderen zurückbliebe, damit auf diese Weise auch die sinnlicheren Augen sie erblickten, welche sie an besondern Dingen erkennend entzückt werden, die unsinnlichen aber zurückschließend von dieser in der Differenz selbst ausgedrückten und unvertilgbaren Einheit, zu der Anschauung der absoluten Schönheit und ihres Wesens an und für sich selbst gelangten.

Deswegen auch, indem sie ihr Angesicht an dem Himmel für sinnliche Augen entschleierte, wollte sie, daß jene absolute Gleichheit, welche die Bewegungen der Sphären lenkt, in zwei Punkte getrennt erschiene, in deren jedem zwar dieselbe Einheit der Differenz und der Indifferenz ausgedrückt sei, in dem einen aber die Differenz der Indifferenz, in dem andern die Indifferenz der Differenz gleich werde, die wahre Einheit also, zwar der Sache, jedoch nicht dem Schein nach, gegenwärtig sei.

Auf diese Weise geschieht es erstens, daß die Sphären in Linien sich bewegen, welche in sich selbst zwar zurückkehren, wie die Kreislinie, aber nicht wie diese sich um Einen Mittelpunkt, sondern um zwei getrennte Brennpunkte beschreiben, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, und deren einen zwar das leuchtende Abbild der Einheit füllt, aus der sie genommen sind, der andere aber die Idee eines jeden ausdrückt, sofern er sich selbst das All und absolut und selbständig ist, damit so in der Differenz selbst die Einheit und das eigne Verhängnis einer jeden erkannt werde, als besonderes Wesen absolut, und als absolut ein Besonderes zu sein.

Allein weil die Differenz nur für die Erscheinung, wahrhaft aber oder an sich keine sein sollte, so sind jene himmlischen Geschöpfe durch eine wahrhaft göttliche Kunst gelehrt worden, den Lauf ihrer Bewegungen jetzt zu mäßigen und anzuhalten, jetzt ihrem einwohnenden Triebe freier zu folgen, und, damit auf diese Art Zeiten und Räume wieder gleich würden, und die Entfernung, welche nur durch ihre Gleichheit mit der eingeborenen Zeit lebendig ist, nicht aufhörte lebendig zu sein, in der größeren Entfernung in derselben Zeit einen kleineren Bogen zurückzulegen, in welcher in der geringeren der größere Bogen zurückgelegt wird.

Durch diese mehr als sterbliche Klugheit, welche in der Differenz selbst die Gleichheit bewahrt, geschieht es, daß die Gestirne, deren Bahnen in dem Schein zwar aufgehobene Kreislinien sind, doch wahrhaft und der Idee nach Zirkelbahnen beschrieben.

Dies alles aber, o Freund, was ich bisher von der Ordnung der himmlischen Bewegung erwähnt habe, der Würde des Gegenstandes gemäß auseinanderzusetzen, würde uns weiter führen als jenes selbst, um dessen willen diese Untersuchung angestellt ist. Doch von jenen Dingen können wir auch in der Folge reden. Aber keine sterbliche Rede ist fähig, jene himmlische Weisheit würdig zu preisen, oder die Tiefe des Verstandes auszumessen, welche in jenen Bewegungen angeschaut wird.

Willst du aber, daß ich sage, o Freund, nach welchen Gesetzen die Ordnung, Zahl, Größe und die übrigen erkennbaren Eigenschaften der Gestirne bestimmt seien, so sage ich, daß, was die Ordnung betrifft, dieselbe Materie zwar sei im Ganzen, nur mannigfaltig verwandelt, innerhalb desselben aber zwei verschiedene Gegenden, die eine, welche von jenen Sphären bewohnt wird, denen die Zeit vollkommener als den übrigen vermählt ist, und deren Einheit der absoluten am meisten gleichkommt, die andere, worin jene leben, welche die Zeit minder vollkommen in sich selbst haben und weniger selbständig sind.

Und da jedes Ding, dem die Zeit lebendig verknüpft ist, auch den äußeren Ausdruck davon trägt, welcher die Linie und

in Verbindung mit der Materie der Zusammenhang und die Festigkeit ist, so ist unter jenen auch, den vollkommeneren, erstens jedem einzelnen das Gepräge der Zeit, die Linie, eingepflanzt, welche wir seine Achse nennen, und deren äußerste Punkte durch Süd und Nord bezeichnet werden; dann aber ist es auch dem Ganzen so aufgedrückt, daß alle zusammen eine gemeinschaftliche Linie bilden, und nach der Stelle, die sie in dieser einnehmen, einen größeren oder geringeren Grad des Zusammenhangs und der Einheit mit sich selbst zeigen, die äußersten Punkte aber des Ganzen sich wieder wie Süd und Nord verhalten.

Jene Sphären also, die im Ganzen die Verbindung von Süd und Nord darstellen, sind aus festerem und dauernderem Stoff gebaut, unter sich aber so angeordnet, daß innerhalb jener Verbindung alle Gegenden des Himmels sich verbünden, jede Verbindung aber durch drei Gestirne dargestellt sei, wovon das erste, welches am wenigsten von dem Abbilde der Einheit entfernt ist, der einen, das dritte oder entfernteste der entgegengesetzten angehöre, das mittlere aber die Indifferenz beider in dieser Verbindung darstelle, so daß keines vor dem andern wesentlich verschieden ist, die Zahl aller Gestirne aber, welche innerhalb dieser Verbindung sind, der Zwölfzahl gleichkommen möchte.

Diesen nun sind die vollkommensten Bewegungen verliehen. Wie aber diese im Ganzen genommen die Verbindung von Süd und Nord darstellen, so jene, welche die zweite Gegend bewohnen, die von Ost und West, jedoch so, daß innerhalb dieser Entgegensetzung selbst wieder alle Gegenden des Himmels, von deren jeder an einem jeden körperlichen Dinge notwendig ein Ausdruck ist, sich verschlingen und verbinden.

Diese nun, weil sie eine Art der Einheit in sich tragen, welche am wenigsten absolut ist, eben weil sie sich von der absoluten am wenigsten absondert, weichen eben deswegen mehr oder weniger von der vollkommensten Bewegung ab. Das Gesetz aber ihrer Anzahl zu finden, welche in großen Verhältnissen zunimmt, möchte allen unmöglich sein.

Nach welcher Ordnung nun ferner unter denen, welche das vollkommenere Leben in sich selbst haben, die Entfernungen

zunehmen, könnte einer, der weiter nachdächte, schon aus dem zuvor von uns Verhandelten begreifen, noch mehr aber, wenn er die Geheimnisse des Dreiecks erkannt hätte.

Die Massen aber und Dichtigkeiten betreffend, so hat es jener himmlischen Kunst gefallen, daß im Ganzen genommen die größten Massen die Mitte einnehmen, die dichtesten aber der Einheit aller oder dem Abbilde der Einheit die nächsten seien, im Einzelnen aber auch je unter drei Gestirnen, die von Einer Ordnung sind, auf das, welches am meisten durch Dichtigkeit ausgezeichnet ist, ein solches, welches durch die größere Masse, und auf dieses eines der Art folge, welches unter diesen am meisten in seinem Lauf von der Kreislinie abweicht.

Im allgemeinen aber, was das letzte betrifft, so ist folgendes Gesetz.

Die Dinge im Universum überhaupt sind mehr oder weniger vollkommen, je mehr oder weniger ihnen die Zeit einverleibt ist. Einverleibt aber ist sie allen, die sich vor den andern auszeichnen.

Denn an dem einzelnen Ding zwar, sagten wir, sei der Ausdruck der Zeit die Linie oder die reine Länge, das also, welches die Länge an sich am vollkommensten ausdrückt, hat von allen bloß körperlichen und einzelnen Dingen auch die Zeit vollkommener in sich als die andern. Ist ihm aber die Zeit als Zeit lebendig, tätig verknüpft, so muß auch in seinem Begriff mehr oder weniger die Möglichkeit anderer Dinge enthalten sein. Daher wir sehen, daß jener Stein, welchen die Alten zwar den Stein des Herakles, die späteren aber Magnet genannt haben, obgleich er einzeln scheint, doch eine Kenntnis und Gefühl anderer Dinge habe, die er bewegt und entweder an sich zieht oder von sich zurückstößt, ferner daß ihm auch der Wechsel der Jahreszeiten nicht fremd sei, gleich dem Zugvogel, der den Flug nach einem anderen Himmelsstrich lenkt, und daß auch er ein Zeiger der Zeit sei, und, gleich den Gestirnen, nur unvollkommener und unterliegend der Einheit, die außer ihm ist, seine Jahre und Tage habe. Wenn ihm aber die Zeit nicht vollkommener einverleibt ist, so liegt der Grund davon in der Unvollkommenheit seines Leibes oder desjenigen, was an ihm reine Differenz ist.

Je mehr also erstens einem Dinge die Zeit verbunden ist, desto weniger bedarf es der Einheit außer sich, denn es ist sich selbst die Einheit, desto weniger aber kann es auch zu denen gehören, welche der Schwere am meisten unterworfen, und welche die dichtesten sind. Hinwiederum werden eben deswegen die dichtesten die Zeit unvollkommener in sich selbst haben, die aber, welche am wenigsten von der Zeit in sich tragen, sind auch am wenigsten individuell und abgesondert von der Einheit, desto weniger also auch der Schwere unterworfen, welche von seiten des Dings ein Differenzverhältnis fordert.

Wende dieses auf die Gestirne an, so wirst du begreifen, warum diejenigen, denen die Zeit am vollkommensten eingepflanzt ist, welche also die vortrefflichsten sind, und die Gleichheit, die in ihnen ist, auch in ihren Bewegungen am vollkommensten ausdrücken, zu den weniger dichten gehören, hinwiederum auch, warum die dichtesten, da sie die Zeit unvollkommen in sich selbst haben, von der schönsten Art der Bewegung mehr abweichen als jene; endlich warum diejenigen, welche am wenigsten von dem Ausdrucke der Zeit, Form und Gestalt, an sich tragen, und die am meisten von der schönsten Bewegung abweichen, auch die am wenigsten dichten seien, nicht weil sie der Einheit weniger bedürfen, sondern weil sie am wenigsten sich von ihr angesondert haben.

Und hierin liegt denn das Geheimnis der Verschiedenheiten, welche an den himmlischen Dingen in Ansehung der Vollkommenheit wahrgenommen werden, mit der sie die schönste Figur in ihren Bewegungen nachahmen.

Nachdem nun auf diese Weise alles nach Maß und Zahl aufs schönste geordnet und einer jeden Sphäre eine doppelte Einheit verliehen war: die erste, wodurch sie sich selbst absolut, und jener vollkommensten Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen in Gott, deren Idee wir das absolute Tier nennen können, am ähnlichsten, sonach organisch, frei und lebendig wäre, die andere, wodurch sie im Absoluten, und mit dem, was an ihr Differenz, aufgenommen wäre in die Einheit; nachdem es ferner der himmlischen Weisheit gefallen hatte, daß die Gleichheit beider

Einheiten nur in der Differenz erhalten würde: so wurde mit dieser Differenz zugleich auch die Trennung beschlossen in Dinge, welche als Differenz nur der Aufnahme in die Indifferenz fähig, und wegen der unvollkommenen Art die Zeit in sich zu haben, völlig der Schwere unterworfen, als tot und unbelebt erschienen, und in solche, in welchen die Differenz selbst Indifferenz wäre, und die, die Zeit und das Leben vollkommener in sich selbst habend, lebendig und organisch wären, und jene Einheit der Sphären, wodurch sie sich selbst das All und frei und vernünftig sind, am vollkommensten von allen einzelnen Wesen ausdrückten.

Auf diese Weise sind die himmlischen Sphären, indem von ihrer Einheit sich trennte, was bestimmt war in einem anderen zu leben, zugleich mit lebenden Wesen aller Art und von jeder Vollkommenheit, die in der ersten Einheit enthalten war, bevölkert worden, dies aber durch denselben Ratschluß, welcher ihre Bahnen mehr oder weniger abweichend machte von der Kreislinie.

Je vollkommener nun eine Sphäre die Einheit, durch welche sie organisch, und diejenige, durch welche sie unorganisch, vereinigte, desto mehr notwendig näherte sie sich dem Urbilde der Bewegung.

In der Mitte aber aller, an dem Abbild ihrer Einheit, entzündete sich das unsterbliche Licht, welches die Idee aller Dinge ist. Denn da die Idee, welche die Form ist, der Substanz gleich, ja sie selbst ist, so mußte an dem, worin alle Dinge des Universums der Substanz nach eines sind, auch die Idee aller ausgedrückt sein. Damit also jene Einheit des Wesens mit der Form offenbar würde, schuf die himmlische Kunst jenes Gestirn so, daß es ganz Masse und ganz Licht wäre, der Herd der Welt, oder wie andere sagen, die heilige Wache des Zeus; da es aber selbst aus einer höheren Einheit genommen und insofern ein Einzelnes ist, so drückte sie, was an ihm noch Differenz ist, durch dunkle Stellen aus, welche sie über seinen Lichtglanz zerstreute.

Weil aber das Licht, als die Idee, zugleich die Indifferenz des Raumes und der Zeit ist, so wurde weiter verordnet, daß

es erstens den Raum nach allen Richtungen beschreibe, ohne ihn zu erfüllen, und alle Dinge erleuchte, darauf, daß es die Fackel und der Zeiger der Zeit und das Maß sowohl der Jahre als der Tage sei.

Denn die Sonne, außerdem, daß sie die Indifferenz aller Dinge ist, die in ihrem Universum enthalten sind, strebt noch überdies beständig mit dem, was an den andern Sphären, die sich um sie bewegen, reine Differenz ist, zusammenzuhängen, ihre eigne relative Einheit durch sie fortzusetzen, durch sie selbst fortzuwachsen und mit Einem Wort auf solche Weise mit ihnen eins zu werden, wie ein Ding mit sich selbst eines ist.

Allein je vollkommener einem Dinge die Zeit eingeboren ist, desto mehr sich selbst gleich ist es, daher wir sehen, daß die Erde auch an dem, was an ihr tot ist, das Gepräge der lebendigen Zeit ausdrückend, die Differenz durch die Einheit des Begriffs und die Linie vereinigt, welche der Ausdruck ihres Selbstbewußtseins ist, und die in der Erscheinung zwar sich als die Achse darstellt, deren äußerste Punkte wir durch Süd und Nord bezeichnet haben.

Auf diese Weise das Besondere in sich dem Allgemeinen verknüpfend strebt sie der Sonne entgegen, welche jenes als Besonderes zu setzen, und mit dem Ausdruck der Zeit, den sie an sich selbst hat, zu verbinden trachtet.

Da nun die Erde und jede andere Sphäre die relative Gleichheit mit sich selbst, welche darin besteht, daß die Differenz an ihr dem Begriff vereinigt sei, in der Richtung der Länge setzt, so strebt die Sonne, indem sie dem Besonderen einer jeden ihren Begriff zu verbinden sucht, eine gleiche relative Einheit in der Richtung der Breite hervorzubringen.

Dadurch aber, daß jede Sphäre diesem Streben durch ihr eignes Leben sich widersetzt, sind erstens Tag und Nacht gemacht (denn jenes Streben der Sonne macht jede Sphäre sich um sich selbst bewegen), das Jahr aber von dem Tage getrennt und verhindert worden, daß nicht die eingeborene und lebendige Zeit einer jeden, mit der, welcher sie unterworfen ist, eins und gleich gesetzt würde.

Denn wenn die Sonne mit einer Sphäre auf solche Weise

eins würde, wie ein Ding mit sich selbst eins ist, so würde jene in derselben Zeit, in welcher sie sich Einmal um sich selbst bewegt, auch ihren Umlauf um die Sonne machen, das Jahr also würde dem Tage gleich sein, die eine Hälfte der Erde aber weder das Angesicht der Sonne sehen, noch das heitere Licht gleichwie wir bemerken, daß jene niederen Sphären, die wir Monde nennen, denen, mit welchen sie zusammenhängen, immer dieselbe Zeit zukehren und Eine Zeit haben der Bewegung um sich selbst und des Umlaufs um diese.

Die Differenz aber der Erde, welche nur durch die Verbindung mit dem Begriff und der Seele der Erde belebt ist, der relativen Einheit der Sonne verbunden, würde den völligen Tod leiden.

Auf diese Weise also, wie wir es beschrieben haben, ist das Universum mit sich selbst verflochten, und strebt immer mehr sich selbst ähnlich und Ein Leib und Eine Seele zu werden.

Gleichwie aber in einem Tier die Seele sich in vielgestaltige Glieder absondert, deren jedes aus ihm seine besondere Seele nimmt, und alles Einzelne, obgleich zum Ganzen verbunden, doch für sich selbst lebt, so ist auch im Universum, damit es in der Vielheit eins und in der Unendlichkeit endlich wäre, jedem seine besondere Zeit gegeben, das Ganze aber so abgebildet aus Gott, daß es die Zeit absolut in sich selbst habe, selbst also in keiner Zeit und ein so eingerichtetes Tier sei, daß es nicht sterben könne.

Die ewige Idee nun aller körperlichen Dinge, o Freund, nannten wir das Licht. Wo nun an einem Dinge das Endliche dem Unendlichen gleich wird, ist an ihm auch die Idee oder jenes absolute Erkennen ausgedrückt, in welchem kein Gegensatz ist des Denkens und Seins. Die Form ferner an einem solchen ist die Substanz, die Substanz die Form, beide untrennbar.

Je mehr aber ein Ding einzeln ist und in seiner Einzelnheit beharret, desto mehr trennt es sich von dem ewigen Begriff aller Dinge, welcher in dem Licht außer ihm fällt, wie der unendliche in der Zeit, es selbst aber gehört dem an, was nicht ist, sondern Grund von Existenz ist, der uralten Nacht, der Mutter aller Dinge.

Das Licht nun, das mit sinnlichen Augen gesehen wird, ist nicht die Indifferenz des Denkens und Seins selbst, schlechthin betrachtet, sondern sofern sie sich bezieht auf eine Differenz, wie die der Erde oder einer andern Sphäre; je nachdem nun ein irdischer Körper sich absondert von der Allheit der Erde, ist er notwendig undurchsichtig, je geringer aber der Grad der Absonderung, desto durchsichtiger notwendig.

Die Grade aber des Belebtseins betreffend, so sage ich, daß ein Ding in dem Verhältnis, als es die Zeit und das Licht in ihm selbst hat, auch belebt sei.

Die Form nun als Form ist nicht die Seele des Dings, sondern je vollkommener sie ist, desto mehr der Substanz gleich; die Seele aber ist der Begriff des Dings, welcher, endlich zwar betrachtet, bestimmt ist, auch nur die Seele des einzelnen existierenden Dings zu sein.

Es fällt also auch in die Seele jedes Dings von dem Universum nur so viel, als das Ding von ihm dargestellt hat. Das bloß körperliche Ding nun, wie wir wissen, ist notwendig und ins Unendliche ein einzelnes.

Das organische Wesen dagegen, an welchem das Licht und die Form die Substanz selbst wird, enthält in seinem Begriff die Möglichkeit unendlich vieler Dinge außer dem einzelnen, es sei nun die Möglichkeit seiner selbst in unendlichen Zeugungen durch die Fortpflanzung, oder die Möglichkeit anderer Dinge, die von ihm verschieden sind und die es mit sich selbst durch Bewegung verbindet, oder endlich die Möglichkeit anderer Dinge, die von ihm verschieden zugleich, und doch in ihm sind, indem ihm selbst die Idee einverleibt ist, welche in der Beziehung zwar auf eine Differenz das Anschauende ist.

Allein weil die organischen Wesen zwar den unendlichen Begriff und das Leben in sich selbst, die Differenz aber, welche jenem jederzeit angemessen wäre, und die Bedingung des Lebens sich von außen nehmen sollten, so sind sie dadurch erstens abhängig gemacht, bedürftig, dann auch der Krankheit fähig, dem Alter unterworfen und sterblich, so daß sie auf keine Weise der Vortrefflichkeit der himmlischen Dinge gleich kommen.

Die Einheit aber, wodurch die Erde sich selbst die Substanz ist, mehr oder weniger unvollkommen in sich tragend, verhalten sich die organischen Wesen zu jener Einheit als zu ihrem Grunde, ohne sie selbst zu sein, und sind in ihren Handlungen zwar vernünftig, nicht aber durch die in ihnen selbst, sondern durch die in dem Universum wohnende Vernunft, welche sich an ihnen als ihre Schwerkraft äußert.

Da sie aber einzeln sind und notwendig unvollkommen durch den Gegensatz des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes, so sind alle ihre Handlungen auf die Einheit gerichtet, nicht aber durch sie selbst, sondern durch das göttliche Prinzip, welches sie lenkt. Dieses aber hat ihnen eine solche Einheit mit allen Dingen gegeben, die zu ihrem Dasein gehören, daß sie sich in diesen Dingen fühlen, und auf alle Weise sie mit sich eins zu machen streben. Einen Strahl auch der lebendigen Kunst, welche alle Dinge baut, verlieh es ihnen, und lehrte sie durch mehr oder weniger zusammengesetzte Handlungen der Indifferenz des Denkens und Seins, die sie nicht in sich haben, außer sich, in Werken zu erreichen, welche darum zweckmäßig erscheinen, weil dem Begriff, welcher sie beseelt, mehr oder weniger der Begriff anderer Dinge verbunden ist. Auch einen Teil pflanzte es ihnen ein der himmlischen Musik, die im ganzen Universum, im Licht und in den Sphären ist, und lehrte die, welche bestimmt waren den Äther zu bewohnen, in ihrem Gesang sich vergessend, zurückzukehren in die Einheit.

Andere hat die Einheit freier gelassen, und ihnen verstattet mehr von ihr in sich selbst als außer sich zu haben, gleichwie auch eine fruchtbare und vielbegabte Mutter allen ihren Kindern sich selbst eingebiert, dem einen aber mehr, dem andern weniger, und nur Einem sich ganz mitteilt.

In jedem aber das, was in ihr selbst ist, mit Differenz setzend, hat sie das, was in ihr ununterscheidbar ist, unterscheidbar gemacht, denn jede besondere Eigenschaft lebender Wesen entsteht dadurch, daß keines die ganze Indifferenz der Einheit in sich trägt, welche, da sie der Inbegriff aller Formen ist, selbst keiner besondern gleichen kann.

Allein das Wesen, welches die Substanz nicht vollkommen

in sich selbst hat, kann auch nicht vollkommen sich absondern von der Einheit, und ist nur in ihr. Von dem bloß körperlichen Dinge zwar wissen wir, daß von dem Begriff an ihm nur ein toter Ausdruck, der lebendige Begriff aber außer ihm in dem Unendlichen sei, und daß es nur ein äußeres Leben im Absoluten habe. Jeder leidenden Art zu sein aber entspricht in dem Universum eine tätige, und jedes Tier hat außerdem, daß es eine besondere Art zu sein ist, auch noch Teil an dem lebendigen Begriff und ein inneres Sein im Absoluten; nur aber teilhabend und auch an dem, was an ihm endlich ist, das Unendliche unvollkommener ausdrückend, ist es nicht das anschauende Prinzip selbst, sondern im Differenzverhältnis mit ihm.

Indem aber eine Seele von der Natur des an und für sich selbst Unendlichen ist, der Leib aber endlich zwar, jedoch, im Endlichen unendlich, das Universum darstellt, wird jene in Gott verborgene absolute Gleichheit des Unendlichen, welches das Vorbild, mit dem unendlich Endlichen, welches das Gegenbild, offenbar an einem zeitlichen Wesen.

Jenes also, in Ansehung dessen Seele und Leib, Denken und Sein absolut eins sind, wird das Wesen des schlechthin Ewigen, Unteilbaren, in welchem die Idee auch die Substanz ist, an sich tragen, die Seele aber, an sich zwar das unendliche Erkennen, als die Seele aber dieses Existierenden die unendliche Möglichkeit sein alles dessen, wovon in diesem die Wirklichkeit ausgedrückt ist. Dieses nun, welches wir als den Leib bestimmt haben, obwohl es nicht ein endliches Sein, sondern ein unendlich-endliches ist und die Allheit in sich darstellt, ist doch ideell notwendig einzeln, notwendig also auch bestimmbar im Gegensatz gegen andere Dinge, die ein endliches oder unendliches Sein ausdrücken, und von denen in dem Begriff des Leibes entweder die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit oder die Wirklichkeit ohne die Möglichkeit enthalten ist.

Wird also das unendliche Denken, welches, mit dem Sein gleichwerdend, sich als unendliches Erkennen am Endlichen darstellt, gedacht als die Seele des Leibes, sofern er notwendig einzeln ist, so erscheint es auch notwendig nur in der Endlich-

keit unendlich und als einzelner Begriff, obgleich von der vollkommensten Art, des unendlichen Erkennens; dagegen an sich betrachtet, ist es nicht die Seele dieses Dings, sondern der unendliche Begriff der Seele selbst, und das, was allen Seelen gemein ist.

Unmittelbar also, indem du das unendliche Erkennen, die lebendige und unsterbliche Idee aller Dinge, als existierend setzest, setzest du, weil dies ohne Beziehung auf ein einzelnes Ding nicht geschehen kann, auch wieder den Gegensatz von Differenz und Indifferenz, und gleichsam eine doppelte Seele, die, welche von dem unendlichen Erkennen die Wirklichkeit, und die, welche die unendliche Möglichkeit enthält.

Wenn ich nun, o Freund, fähig sein werde zu beweisen, daß mit jener Trennung zugleich auch, nicht zwar in Ansehung des Absoluten, wohl aber, wie alles andere, was zur abgebildeten Welt gehört, in Ansehung seiner selbst und für sich selbst, das Bewußtsein, für dasselbe aber zugleich auch das zeitliche Sein der Dinge und die gesamte Erscheinungswelt gesetzt sei, so werde ich zu dem von dir vorgesteckten Ziel gelangt sein, und den Ursprung des Bewußtseins aus der Idee des Ewigen selbst und seiner innern Einheit abgeleitet haben, ohne einigen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzugeben oder anzunehmen.

Allein zuvor laß uns noch das Bleibende festhalten, und jenes, das wir als unbeweglich setzen müssen, indem wir das Bewegliche und Wandelbare setzen, denn nicht müde wird die Seele, immer zu der Betrachtung des Vortrefflichen zurückzukehren; hernach auch uns erinnern, wie allem, was aus jener Einheit hervorzugehen oder von ihr sich loszureißen scheint, in ihr zwar die Möglichkeit für sich zu sein vorher bestimmt sei, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseins nur in ihm selbst liege, und selbst bloß ideell, als ideell aber nur in dem Maße stattfinde, als ein Ding durch seine Art im Absoluten zu sein fähig gemacht ist, sich selbst die Einheit zu sein.

Weder also ein Ding kann durch Dauer bestimmt werden, als insofern es das Objekt einer Seele ist, welche endlich und deren Existenz durch Dauer bestimmt ist, noch kann hinwiederum die Existenz der Seele als Dauer bestimmt sein, als insofern sie

bestimmt ist, der Begriff eines einzelnen existierenden Dings zu sein. Weshalb die Seele so wenig als der Leib etwas an sich; denn sowohl jene als dieser sind jedes nur an dem andern zeitlich, an sich ist nur die Einheit beider in dem nicht der Dauer Unterworfenen, in der allerseligsten Natur, worin die Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit, das Denken nicht vom Sein getrennt ist, das Urbild also, welches unerschaffen und wahrhaft unvergänglich ist. Denn weder die Seele, die sich unmittelbar auf den Leib bezieht, ist unsterblich, da es dieser nicht ist, und ihr Dasein überhaupt nur durch Dauer bestimmbar und dadurch bestimmt ist, sofern dieser dauert, noch selbst die Seele der Seele, die zu dieser sich ebenso wie diese zu dem Leibe verhält.

Die Seele ferner, da sie nur durch den relativen Gegensatz mit dem Leibe, also überhaupt nicht an sich ist, erscheint nur durch diesen Gegensatz, mithin nur, sofern sie der Begriff eines einzelnen Seins ist, zum Dasein bestimmt, dieses aber nicht durch eine Verknüpfung mit dem Dinge, sondern durch ihre eigne Endlichkeit, kraft welcher die Möglichkeit, die in Gott ihrer Wirklichkeit, und hinwiederum die Wirklichkeit, die in ihm ihrer Möglichkeit verknüpft ist, in Ansehung ihrer selbst außer ihr liegt. Denn die Begriffe, welche unmittelbare Begriffe endlicher Dinge sind, verhalten sich wie diese selbst, und sind dem unendlichen Begriff ebenso wie diese entgegengesetzt, und nur, sofern sie in der Endlichkeit unendlich sind, ihm angemessen.

Wie also das Ding sich seine Zeit setzt, indem es eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit, oder eine Möglichkeit, von der die Wirklichkeit außer ihm selbst ist, ebenso auch der Begriff, sofern er schlechthin endlich ist. Und wie in Ansehung der Dinge, ebenso ist auch in Ansehung der unmittelbaren Begriffe der Dinge jene unendliche Einheit, in der jede Möglichkeit ihre Wirklichkeit, jede Wirklichkeit ihre Möglichkeit unmittelbar mit und in sich hat, auseinander gezogen im Reflex, ein Verhältnis der Ursache und Wirkung, so daß jeder Begriff zum Dasein bestimmt scheint durch einen andern Begriff, in welchem seine unmittelbare Möglichkeit angeschaut wird, dieser wieder durch einen andern gleicher Art, und so fort ins Unendliche.

Da sonach die endlichen Begriffe die endlichen Dinge selbst und mit ihnen absolut eines sind, so kann auch der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen allgemein als der Gegensatz der endlichen Begriffe und des unendlichen Begriffs aller Begriffe ausgedrückt werden, so daß jene zu diesem selbst wie das Reelle zum Ideellen sich verhalten, die Differenz also des Ideellen und Reellen selbst eine Differenz in der Sphäre der Begriffe sei.

Nur aber der von seinem unendlichen Begriff getrennte und in dieser Trennung betrachtete Begriff erscheint zum Dasein bestimmt, seine Idee aber, oder er selbst dem Unendlichen verknüpft, ist in der ewigen Gemeinschaft mit Gott. In den endlichen Begriff aber, sofern er getrennt wird, fällt von dem, was in Gott ewig, ohne Zeit, ist, nur, was zugleich mit ihm sich absondert von der Allheit, und dies wiederum ist bestimmt durch die Möglichkeit anderer Dinge, die ihm selbst in Gott verknüpft ist.

Das Gesetz aber, nach welchem auch nur für sich selbst die Seele sich absondert und zum Dasein bestimmt scheint, würde, weil jede Seele ein Teil ist des unendlichen organischen Leibes, der in der Idee ist, wenn wir es erkennten, einen fernen Blick wenigstens verstatten in die Harmonie jener glanzvollen Welt, die wir hier nur wie durch einen Spiegel erkennen.

Allein ein solches Gesetz zu finden ist ebenso schwer, als es für alle auszusprechen unmöglich.

Die allgemeinsten Gesetze aber, nach welchem die absolute Welt in dem endlichen Erkennen sich entwirft, zu finden, ist ein hohes Ziel des Denkens.

Laß uns daher, Freund, jetzt von dem Punkt aus weiter schließend, den wir zuvor bezeichnet haben, wo nämlich durch Beziehung des unendlichen Erkennens auf ein einzelnes Ding unmittelbar und notwendig der relative Gegensatz des Endlichen und Unendlichen im Erkennen selbst gesetzt ist, jenes Ziel zu erreichen streben. Dann auch werden wir zu dem Ersten und dem Ursprung aller Dinge am sichersten zurückkehren, wenn wir gezeigt haben, daß alle Gegensätze, wodurch endliche Dinge

bestimmt und unterschieden sind, durch jene Eine Trennung gesetzt seien, welche selbst nur innerhalb des Ewigen, und nicht in Ansehung des Absoluten, sondern nur in Ansehung des von ihm für sich selbst Abgesonderten, gemacht ist.

Allein damit wir unserer Sache gewiß seien, ist es dir gefällig, daß wir nochmals kurz wiederholen, worüber wir übereingekommen sind?

Lucian. In alle Wege.

Bruno. Das unendliche Erkennen also könne nur als die Seele eines Dings existieren, welches das Endliche unendlich, also das Universum in sich darstellt?

Lucian. So ist es; denn jeder Begriff, sagten wir, existiere nur dadurch, daß er der Begriff eines existierenden Dinges sei.

Bruno. Jenes Ding aber ist notwendig wieder ein Einzelnes, und insofern es als solches existiert, der Zeit und der Dauer unterworfen.

Lucian. Freilich.

Bruno. Die Seele also, deren unmittelbares Objekt es ist, nicht minder?

Lucian. Ebenso.

Bruno. Die Seele also, welche der Begriff dieses Dings (von dieser aber reden wir ferner allein), ist wiederum nur ein Teil der unendlichen Möglichkeit, die in Gott ohne Zeit wirklich ist; in die einzelne Seele fällt aber nur die Wirklichkeit von dem, wovon in ihr selbst die Möglichkeit enthalten ist.

Lucian. Notwendig.

Bruno. Nahmen wir aber nicht an, daß die Seele das unendliche Erkennen selbst sei?

Lucian. Allerdings, wir setzen dies aber, insofern wir sie an sich betrachten; insofern aber als die Seele dieses Dings, setzen wir sie notwendig endlich und der Dauer unterworfen.

Bruno. Wir haben also notwendig eine gedoppelte Ansicht der Seele?

Lucian. Natürlich, denn setzen wir sie bloß als sich be-

ziehend auf dieses, dessen Begriff sie ist, so setzen wir sie nicht als unendliches Erkennen, und bloß als unendlich, so setzen wir sie nicht als Begriff eines existierenden Dinges, mithin selbst nicht als existierend. Wir setzen also notwendig die Seele zugleich als endlich und unendlich.

Bruno. Das unendliche Erkennen also existiert oder erscheint nur unter der Form der Differenz und Indifferenz.

Lucian. So ist es.

Bruno. Wir setzen aber beide als notwendig vereinigt; die Seele, insofern sie mit dem Leib eins, ja er selbst ist, und die Seele, insofern sie das unendliche Erkennen ist?

Lucian. Vereinigt durch den ewigen Begriff, worin Endliches und Unendliches sich gleich sind.

Bruno. Nur diese Idee ist in Gott, der Gegensatz aber von Differenz und Indifferenz, nur in der Seele selbst, sofern sie existiert.

Lucian. Auch dies verhält sich so.

Bruno. Sagtest du aber nicht, die Seele, in der einen Rücksicht betrachtet, sei mit dem Leib eins, ja der Leib selbst?

Lucian. So sagte ich.

Bruno. Welches Verhältnis also wirst du der als unendlich betrachteten zu der als endlich betrachteten Seele geben?

Lucian. Notwendig wiederum das der Seele zu dem Leib.

Bruno. Wir haben nun also den Gegensatz zwischen Seele und Leib in die Seele selbst versetzt.

Lucian. Es scheint so.

Bruno. Der Seele also, insofern sie endlich ist, werden wir alle Verhältnisse zuschreiben müssen, welche dem Leib notwendig zugeschrieben werden.

Lucian. Wir können nicht anders.

Bruno. Die Seele aber, insofern sie sich auf den Leib bezieht, bestimmten wir als die Möglichkeit, wovon in dem Leib die Wirklichkeit ausgedrückt wäre.

Lucian. Ganz richtig.

Bruno. Müssen wir daher nicht, da wir die Seele, als

unmittelbaren Begriff des Leibes, und den Leib selbst als Ein Ding gesetzt haben, jene, insofern sie sich unmittelbar auf den Leib bezieht, der Seele, insofern sie unendlich ist, als Wirklichkeit der Möglichkeit, diese aber jener wie Möglichkeit der Wirklichkeit entgegensetzen?

Lucian. Ohne Frage.

Bruno. Jene Möglichkeit aber setzen wir notwendig als schlechthin unendlich, diese Wirklichkeit dagegen als endlich?

Lucian. Wie anders?

Bruno. Du wirst es also auch zufrieden sein, wenn wir jene den unendlichen Begriff des Erkennens, diese aber, da sie ein Denken in bezug auf ein Sein ist, das Erkennen selbst, und zwar das objektiv existierende Erkennen nennen.

Lucian. Warum nicht?

Bruno. Dieses objektive Erkennen aber, da es als endlich, dem Leib gleich, der Verknüpfung durch Ursache und Wirkung unterworfen, ist notwendig ins Unendliche ein bestimmtes, einzelnes.

Lucian. Unleugbar.

Bruno. Wodurch aber denkst du es bestimmt? Durch etwas außer ihm, oder durch sich selbst?

Lucian. Notwendig das letzte.

Bruno. Du setzest also eine Verknüpfung durch Ursache und Wirkung in ihm selbst, und eine solche, daß jedes einzelne Erkennen bestimmt sei durch ein anderes Einzelnes, dieses wieder durch ein anderes, und so fort ins Unendliche.

Lucian. So verhält es sich.

Bruno. Du setzest eben deswegen jedes Erkennen in dieser Reihe verschieden von dem, wodurch es bestimmt wird, als notwendig different ins Unendliche.

Lucian. Es ist nicht anders.

Bruno. Jenen unendlichen Begriff des Erkennens denkst du als sich selbst gleich, unwandelbar, unabhängig von Zeitlichkeit, unbestimmt durch eine solche Verknüpfung, als wir eben angenommen haben.

Lucian. Notwendig.

Bruno. Du setzest also zwischen dem objektiven Erkennen und dem unendlichen Erkennen jetzt ganz dasselbe Verhältnis als zuvor zwischen Anschauen und Denken.

Lucian. Es scheint so.

Bruno. Du hast aber die Einheit des Ideellen und Reellen in eben diese Einheit des Denkens und des Anschauens gesetzt.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Du siehest also, daß du für jene Einheit den Ausdruck von einem einzelnen Punkt hergenommen hast, als ob sie auf diesen eingeschränkt wäre. Jedoch desto mehr muß es uns angelegen sein, diesen Punkt zu bestimmen, um seine Würde erkennen zu lernen. Du setzest also, wenn du die Einheit des Anschauens und Denkens setzest, notwendig das objektive Erkennen mit dem unendlichen Begriff des Erkennens gleich?

Lucian. So setze ich.

Bruno. Das objektive Erkennen aber ist endlich nur, sofern es auf den Leib als sein unmittelbares Objekt bezogen wird, unendlich also, insofern es auf den Begriff des Erkennens?

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. Aber dieser ist gleichfalls unendlich?

Lucian. Richtig.

Bruno. Das Bezogene also und das, worauf bezogen wird, sind eins und ununterscheidbar.

Lucian. Notwendig.

Bruno. Das Unendliche kommt also zu dem Unendlichen, und wie denkst du nun, daß dieses zu sich selber Kommen des Unendlichen sich ausspreche, oder welcher Ausdruck dafür sei?

Lucian. Ich.

Bruno. Du hast den Begriff genannt, mit dem als einem Zauberschlag die Welt sich öffnet.

Lucian. Gewiß, er ist Ausdruck der höchsten Absonderung des Endlichen vom Endlichen.

Bruno. Welche weiteren Bestimmungen aber dieses Begriffs pflegt ihr zu geben?

Lucian. Was wir Ich nennen, ist nur jene Einheit des Idealen mit dem Realen, des Endlichen mit dem Unendlichen; diese selbst aber wieder ist nur sein eignes Tun. Das Handeln, wodurch es entsteht, ist zugleich es selbst, es ist folglich nichts unabhängig von diesem Handeln und außer demselben, sondern nur für sich selbst und durch sich selbst. Ebenso auch die an sich ewigen Dinge gelangen in das objektive und zeitliche Erkennen, worin sie durch Zeit bestimmt werden, bloß dadurch, daß das unendliche Denken sich im Endlichen Objekt wird.

Bruno. Dieses Objektivwerden des unendlichen Denkens aber ist gerade das, was wir eben die Einheit des Endlichen und Unendlichen genannt haben?

Lucian. Notwendig, denn was wir in dem endlichen Erkennen oder den Dingen, und was wir im unendlichen Begriff des Erkennens setzen, ist ein und dasselbe, nur angesehen von verschiedenen Seiten, dort objektiv, hier subjektiv.

Bruno. Auf diesem zugleich subjektiv- und objektiv-, unendlich- und endlich-Sein beruht das Ich.

Lucian. Freilich.

Bruno. So sind also auch die endlichen und erscheinenden Dinge für das Ich nur durch das Ich; denn du sagst, sie gelangen in das zeitliche Erkennen nur durch jenes Objektivwerden des Unendlichen im Endlichen.

Lucian. Auch dies ist eben meine Meinung.

Bruno. Du siehst, wie genau wir übereinstimmen. Die höchste Absonderung also des Endlichen von dem ihm Gleichen ist die, wo das Endliche in die Einheit und gleichsam die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Unendlichen tritt. Da es aber ein Endliches ist, so kann dieses, das Unendliche, die schrankenlose Möglichkeit, die in seinem Denken enthalten ist, in jenem auch nur auf endliche Weise wirklich machen, und was in ihm unendlich vorgebildet ist, in jenem nur endlich zurückstrahlen.

So sondert sich, was im Ewigen Möglichkeit und Wirklichkeit in absoluter Einheit ist, im Objektiven des Ich als Wirklichkeit,

im Subjektiven als Möglichkeit ab, in dem Ich selbst aber, welches die Einheit des Subjektiven und Objektiven ist, wird es als Notwendigkeit reflektiert, welche das bleibende Bild der göttlichen Harmonie der Dinge und gleichsam der unbewegliche Widerschein der Einheit ist, aus der sie alle genommen sind. — Bist du nun auch hiermit einverstanden?

Lucian. Vollkommen.

Bruno. Muß nicht eben darum an allen endlich erkannten Dingen der Ausdruck des Unendlichen, aus welchem, und des Endlichen, in welchem sie reflektiert werden, und des Dritten, worin diese eins sind, erkannt werden? — Denn von dem, was im Absoluten das Erste ist, sagten wir schon früher, daß es im Abgebildeten notwendig zum Dritten werde. —

Lucian. Unstreitig folgt, was du geschlossen hast.

Bruno. Die Bestimmungen also und die Gesetze der endlichen Dinge können unmittelbar eingesehen werden, ohne daß wir aus der Natur des Wissens herausgehen. Denn bist du nicht auch hierin meiner Meinung, daß wir das objektive Erkennen nicht für sich ein Wissen nennen können, so wenig als das, was wir ihm entgegengesetzt haben?

Lucian. Vielmehr ist das Wissen nur in der Einheit beider.

Bruno. Notwendig, denn mit allem Wissen ist, außerdem daß es ein wirkliches Erkennen ist, auch noch der Begriff dieses Wissens verbunden; wer weiß, weiß unmittelbar auch, daß er weiß, und dieses Wissen seines Wissens und das Wissen um dieses Wissen seines Wissens ist eins und unmittelbar verbunden mit dem ersten Wissen, aller Rückgang ins Unendliche ist aufgehoben, denn der mit dem Wissen verbundene Begriff des Wissens, der Prinzip des Bewußtseins ist, ist das an und für sich Unendliche selbst.

Jedoch hier gilt es, um diese verwickelten Verhältnisse von innen heraus zu entwickeln, jedes für sich zu betrachten. Das Wissen also, sagtest du, bestehe in der Einheit des objektiven Erkennens mit dem unendlichen Begriff desselben. Das objektive Erkennen aber hast du zuvor dem Anschauen gleichgesetzt, und behauptet, daß es notwendig endlich, auf zeitliche Weise

bestimmt und im Gegensatz gegen das Denken different sei. Allein du möchtest kaum ein bloßes Endliches oder reine Differenz setzen können, und wo du es also setzest, geschieht es bloß im Gegensatz gegen ein anderes. Dieses aus Endlichem und Unendlichem verschlungene Wesen aber ganz zu entwirren ist nur dem möglich, welcher einsieht, daß und wie in allem alles enthalten und auch in dem Einzelnen die Fülle des Ganzen niedergelegt ist.

Die Anschauung also ist Endliches, Unendliches und Ewiges, nur im Ganzen untergeordnet dem Endlichen. Das Endliche nun an ihr ist das, was der Empfindung angehört, das Unendliche aber, was an ihr Ausdruck des Selbstbewußtseins ist. Jenes im Gegensatz mit diesem ist notwendig Differenz, dieses im Gegensatz mit jenem Indifferenz, jenes real, dieses ideal; das, worin das Ideale und Reale, die Indifferenz und die Differenz eins sind, ist, was in ihr die Natur des schlechthin Realen oder des Ewigen nachahmt. Glaubst du nun, daß du dieses Ewige in der Anschauung dem Denken entgegensetzen könnest, wie du doch getan hast?

Lucian. Freilich sehe ich nicht, wie es möglich ist.

Bruno. Die Anschauung hast du bestimmt als Differenz, das Denken als Indifferenz?

Lucian. Allerdings.

Bruno. Die Anschauung aber in der Anschauung ist weder Differenz noch Indifferenz, sondern das, worin beide eins sind. Wie geschah es also, daß du sie dem Denken entgegen und in der Einheit des Idealen und Realen als das Reale setzen konntest?

Lucian. Ich bitte dich, mir dies zu erklären.

Bruno. Du wolltest die Einheit des Idealen und Realen einschränken auf einen bestimmten Punkt, wie ich dir eben erst bewiesen hatte, und das Reale zu einem wahren Gegensatz des Idealen machen, indes dieser Gegensatz ewig nur ideell ist, und das, was du als das Reale bestimmest, selbst wieder aus einer Einheit des Idealen und Realen besteht, so daß, was an ihm das wahre Reale ist, diese Einheit selbst, das aber, was an ihm auf dem Gegensatz des Idealen und Realen beruht, nur ideelle Bestimmung des Realen ist. Du findest also nirgends ein reines

Reales im Gegensatz gegen ein Ideales; was aber das Anschauen insbesondere betrifft, so magst du, um zu finden, daß du mit einer jeden Anschauung, welche sie sei, eine Einheit des Denkens und des Seins setzest, nur dich selbst fragen, was du eigentlich anschauest, wenn du sagst, daß du ein Dreieck oder einen Zirkel oder eine Pflanze anschauest? Ohne Zweifel den Begriff des Dreiecks, den Begriff des Zirkels, den Begriff der Pflanze, und du schaust nie etwas anderes an als Begriffe. Daß du also das, was an sich ein Begriff oder eine Art des Denkens ist, eine Anschauung nennest, davon liegt der Grund darin, daß du ein Denken in ein Sein setzest; das aber, wodurch du es setzest, kann nicht wieder weder ein Denken noch ein Sein, sondern nur das sein, worin sie überall nicht unterschieden sind.

Die absolute Gleichheit nun des Denkens und des Seins in der Anschauung ist der Grund von der Evidenz der geometrischen Anschauung. Das Anschauende aber in allem Anschauen ist das, was keines Gegensatzes von Allgemeinem und Besonderem fähig ist, an sich die absolute Vernunft, und abgesehen von dem, was durch den Reflex im Endlichen hinzukommt, ungetrübte Einheit, höchste Klarheit und Vollkommenheit.

Das aber, was im Reflex hinzukommt, ist, wie bereits gezeigt worden, der relative Gegensatz des Unendlichen, welches die Einheit an ihr ist, und des Endlichen, welches die Differenz; jenes zwar ist der Ausdruck des Begriffs an ihr, dieses des Urteils, jenes das Setzende der ersten, dieses der ersten und zweiten Dimension.

Was nun in der Anschauung undurchsichtig, empirisch, nicht reiner Raum, reine Gleichheit des Denkens und Seins ist, ist das, was an ihr durch jenen relativen Gegensatz bestimmt ist.

Der Grund aber, daß in der Anschauung Endliches, Unendliches und Ewiges dem Endlichen untergeordnet sind, liegt allein in dem unmittelbaren Verhältnis der Seele zu dem Leibe als einzelnem Dinge. Denn da Leib und Seele Ein Ding, beide nur aneinander und durcheinander abgesondert sind von der Allheit, so daß es in bezug auf den unendlichen Begriff völlig gleich-

gültig ist, den Leib als das endliche Sein oder als den Begriff des endlichen Seins zu bestimmen, im Begriff des Leibes aber notwendig der Begriff anderer Dinge enthalten ist: so ist auch dieser Begriff, d. h. die Seele selbst, sofern sie der Begriff jenes einzelnen existierenden Dings ist, bestimmt durch den Begriff anderer Dinge. Auf diese Weise ist das Untrennbare aus Endlichem, Unendlichem und Ewigem in der Seele dem Endlichen untergeordnet, und dieses Anschauen, welches der Zeit unterworfen, notwendig einzeln und von sich selbst verschieden ist, hast du dem Denken entgegengesetzt. Da aber das Anschauen, so bestimmt, nicht das wahre Anschauen ist, sondern ein verworrener Schein desselben, so folgt auch, daß jene Einheit des Denkens und Anschauens, so wie sie von dir bestimmt und als höchste gesetzt worden ist, einzelner und untergeordneter Art und aus bloßer Erfahrung aufgegriffen sei. Du wirst also diese Enge, in der du dich zuvor festgehalten, indem du die höchste Einheit auf das Bewußtsein eingeschränkt hattest, verlassen, und dich mit mir in den freien Ozean des Absoluten begeben, wo wir uns sowohl lebendiger bewegen, als die unendliche Tiefe und Höhe der Vernunft unmittelbarer erkennen werden.

Auf welche Art nun die Drei-Einigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, wie im Anschauen dem Endlichen, so im Denken dem Unendlichen, in der Vernunft aber dem Ewigen untergeordnet sei, ist noch übrig zu sagen.

Von dem Universum also fällt zu jeder Zeit in die Anschauung nur ein Teil, der Begriff der Seele aber, welcher der Seele unmittelbar, lebendig verknüpft ist, ist der unendliche Begriff aller Dinge. Die Absonderung des objektiven Erkennens von diesem Begriff setzt die Zeit. Das Beziehen aber des endlichen Erkennens auf das unendliche bringt das Wissen hervor, nicht ein absolut zeitloses Erkennen, sondern ein Erkennen für alle Zeit. Durch jene Beziehung wird notwendig die Anschauung mit dem, was in ihr endlich, unendlich und ewig ist, zugleich unendlich und zu einer unendlichen Möglichkeit von Erkenntnis. Das Unendliche aber unendlich gesetzt, ist, was wir Begriff nennen, das Endliche

aber unter das Unendliche aufgenommen, erzeugt das Urteil, so wie das Ewige unendlich gesetzt, den Schluß.

Unendlichkeit aber hat in dieser Sphäre alles, obgleich eine bloße Verstandesunendlichkeit. Der Begriff ist unendlich, das Urteil ist unendlich, der Schluß ist unendlich. Denn sie gelten von allen Objekten, und für alle Zeit. Jedes derselben aber muß besonders betrachtet werden.

Das Unendliche nun an der Anschauung, das im Begriff aufs neue unendlich gesetzt wird, ist der Ausdruck des unendlichen Begriffs der Seele, der mit der Seele selbst eins ist; das Endliche der Ausdruck der Seele, sofern sie der unmittelbare Begriff des Leibes und mit ihm eines ist; das Ewige aber dessen, worin jene beiden eines sind. Der unendliche Begriff der Seele nun enthält, wie wir wissen, die unendliche Möglichkeit aller Anschauungen, die Seele, deren unmittelbares Objekt der Leib ist, die unendlich-endliche Wirklichkeit, das aber worin beide eins sind, die unendliche Notwendigkeit.

Da nun der Begriff das unendlich gesetzte Unendliche ist, so ist er die als unendlich gesetzte unendliche Möglichkeit der für sich differenten Anschauungen; das Urteil aber, da es das Endliche unendlich setzt, ist das unendlich Bestimmende der Wirklichkeit, der Schluß aber, da er das Ewige, der Notwendigkeit.

Der Begriff selbst alsdann ist wiederum Begriff, also unendliche Möglichkeit nicht nur des Unendlichen, des Endlichen und des Ewigen, sondern auch des dem Unendlichen, Endlichen und Ewigen untergeordneten Unendlichen, Endlichen und Ewigen, so daß diese ersten drei, mit sich selbst vervielfacht und von sich selbst durchdrungen, die Zahl der Begriffe bestimmen. Hierin liegt ein schwer zu entwickelndes Gewebe und eine bestimmte Artikulation; willst du aber mit mir versuchen, es zu entwirren, so hoffe ich, daß wir zum Ziel kommen werden.

Die Unendlichkeit des Begriffs also ist eine bloße Unendlichkeit der Reflexion, das Schema der Reflexion aber die Linie, welche den Dingen zwar, an denen sie ausgedrückt ist, die Zeit einpflanzt, lebendig aber und tätig gesetzt, wie im objektiven Erkennen, die Zeit selbst ist.

Das Unendliche also, Endliche und Ewige dem Unendlichen untergeordnet, durch welche Art von Begriffen glaubst du, daß sie ausgedrückt seien?

Lucian: Notwendig durch Zeitbegriffe, und zwar scheint mir dies so bestimmt zu sein:

Die bloße unendliche Möglichkeit einer Zeit enthält die reine Einheit selbst, die unendlich-endliche Wirklichkeit der Zeit die Differenz oder die Vielheit; die ganze Wirklichkeit der Zeit bestimmt durch die unendliche Möglichkeit ist die Allheit.

Bruno. Vortrefflich, so daß ich kaum dich aufmerksam zu machen brauche, daß der erste unter diesen Begriffen der quantitativen Indifferenz oder dem Begriffe selbst, der zweite aber, weil er ein Setzen der Indifferenz in die Differenz, eine Aufnahme des Verschiedenen unter das Eine voraussetzt, dem Urteil entspricht, der dritte aber, welcher Totalität, zu den beiden ersten ebenso sich verhält wie zum Begriff und Urteil der Schluß.

Da nun die Einheit auch nicht Einheit ist, die Vielheit nicht Vielheit, ohne daß jene in diese gesetzt, diese in jene aufgenommen wird: so ist das, worin sie eins sind, und was in der Reflexion als Drittes erscheint, notwendig das Erste.

Nimmst du das Relative hinweg, das im Reflex hinzugekommen, so hast du die höchsten Begriffe der Vernunft: absolute Einheit, absoluten Gegensatz, und absolute Einheit der Einheit und des Gegensatzes, welche in der Totalität ist.

Das Unendliche nun, das Endliche und das Ewige dem Endlichen untergeordnet, erzeugen mit ihm folgende Begriffe:

Die unendliche Möglichkeit aller Wirklichkeit für die Reflexion enthält die grenzenlose Realität; die Wirklichkeit des Wirklichen, das, was absolute Nichtrealität, bloße Grenze ist, die Wirklichkeit des Wirklichen durch die ganze Möglichkeit bestimmt, ist in dem, worin das Grenzenlose und die Grenze schlechthin eines sind, und welches absolut betrachtet wieder das Erste und in der Anschauung der absolute Raum ist. Es ist aber offenbar, daß, so wie durch die Zeitbegriffe die Dinge am meisten für den Begriff

bestimmt waren, so durch die Raumbegriffe am meisten für das Urteil. Das Unendliche und Endliche aber dem Ewigen verbunden, muß jedes Zwillingsbegriffe erzeugen, weil in der Natur des Ewigen an und für sich schon die des Endlichen und Unendlichen vereinigt ist, jenes aber so, daß je der eine von beiden Begriffen notwendig an der Natur des Endlichen, der andere des Unendlichen teilnehme.

Im Unendlichen also drückt sich die Form des Ewigen durch zwei Begriffe aus, wovon der erste im Reflex selbst wieder Möglichkeit, der andere Wirklichkeit ist, beide verbunden aber, wie sie sind, die Notwendigkeit erzeugen.

Diese Begriffe nennen wir Substanz und Akzidens. In der Endlichkeit aber oder Wirklichkeit spiegelt sich das Ewige durch die Begriffe der Ursache und der Wirkung, wovon jene im Reflex die bloße Möglichkeit der Wirkung, diese aber die Wirklichkeit, beide verbunden die Notwendigkeit sind. Zwischen die Möglichkeit aber und Wirklichkeit tritt in dem Reflex die Zeit, und nur vermöge dieses Begriffs dauern die Dinge. In der Notwendigkeit endlich drückt sich das Ewige durch den Begriff der allgemeinen Wechselbestimmung der Dinge durcheinander aus, und dieses ist die höchste Totalität, welche sich in der Reflexion erkennen läßt.

So wie es uns nun klar geworden ist, daß das Unendliche, Endliche und Ewige, dem Endlichen oder der Differenz untergeordnet, als Raum, dem Unendlichen oder der relativen Einheit, als Zeit erscheine, so ist es offenbar, daß dieselbe Einheit angeschaut unter der Form des Ewigen die Vernunft selbst sei und sich als Vernunft im Begriff ausdrücke.

Woraus auch die Einheit und Verschiedenheit der drei Wissenschaften der Arithmetik, der Geometrie und der Philosophie leicht eingesehen werden möchte.

Den Organismus nun der reflektierten Vernunft im Urteil, welcher, mit dem zuvor bestimmten Unterschied des Urteils vom Begriff, derselbe wie im Begriff ist, weiter zu entwickeln, wäre unnötige Arbeit.

Von dem Schluß aber, welcher das Ewige unendlich setzt, reicht es hin zu bemerken, daß, da in jedem für sich schon Mög-

lichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit beisammen sind, alle weitere Verschiedenheit in Ansehung desselben sich darauf beschränke, daß die Einheit dieser drei, die in allen Schlüssen sind, entweder unter der Form des Unendlichen, oder des Endlichen, oder des Ewigen, ausgesprochen werde.

Die unendliche Form nun ist die kategorische, die endliche die hypothetische, die am meisten von der Natur des Ewigen hat, die disjunktive. In jedem Schluß aber ist bei aller Verschiedenheit der Obersatz in bezug auf den Untersatz stets kategorisch oder unendlich, der Untersatz hypothetisch und endlich, der Schlußsatz aber disjunktiv und jenes sowohl als dieses in sich vereinigend.

Lucian. O bewundernswürdige Form des Verstandes! Welche Lust ist es, deine Verhältnisse zu ergründen, und den gleichen Abdruck des Ewigen von dem Gerüste der körperlichen Dinge an bis herauf zur Form des Schlusses zu erkennen. In deine Betrachtung versenkt sich der Forscher, nachdem er in dir das Abbild des Herrlichsten und Seligsten erkannt hat. In diesem Widerschein bewegen sich die Gestirne und laufen ihre vorgeschriebene Bahn, in ihm sind alle Dinge das, als was sie erscheinen, und dieses notwendig. Der Grund aber dieser Notwendigkeit liegt in ihrer wahren Natur, wovon das Geheimnis bei niemand ist als bei Gott, und unter den Menschen bei dem, der ihn erkennt.

Bruno. Zur Erkenntnis aber der Prinzipien der Dinge, welche in Gott sind und den Dingen ihre Erscheinung bestimmen, ist es über alles wichtig zu wissen, was dem Reflex angehört, damit nicht, wie es denen geschieht, die aufs geratewohl philosophieren, einiges von dem, was zur Erscheinung gehört, wie es kommt, verworfen, anderes aber als wahr aufgenommen werde, wodurch jene die Philosophie zugleich und das göttliche Wesen verunstalten.

Denn außer dem Absoluten, dessen Natur sie nicht rein erkannt, nehmen sie auch vieles an, was sie brauchen, um das, was sie ihre Philosophie nennen, zustande bringen zu können, ohne Sonderung und Scheidung dessen, was bloß für die Erscheinung, und was in Ansehung Gottes wahr ist. Einige sogar

gehen noch tiefer als zur Erscheinung, und nehmen einen Stoff an, dem sie die Form des Außereinander und der unendlichen Mannigfaltigkeit zuschreiben. Absolut aber oder in Ansehung der göttlichen Natur ist nichts außer ihr selbst und dem, wodurch sie vollkommen ist, der absoluten Einheit der Einheit und des Gegensatzes, also zwar der Gegensatz wie die Einheit, aber dieser absolut gleich, ohne Zeit, so daß nirgends eine Trennung, nirgends ein Reflex in Ansehung ihrer selbst ist.

Andere aber bestimmen auch die Erscheinungswelt so, als ob sie der göttlichen Natur entgegengesetzt wäre, da sie doch in Ansehung dieser überhaupt nichts ist. Denn was wir die Erscheinungswelt nennen, ist nicht jenes Endliche, welches auf eine völlig unsinnliche Weise dem Unendlichen in der Idee verknüpft ist, sondern der bloße Widerschein desselben, so wie es in der Idee ist. Da nun außer den erkennbaren Dingen auch die Idee dessen, welches bestimmt war das Universum im sichtbaren Abbild zu erkennen, in dem Universum an und für sich auf ewige Weise enthalten ist, so ist die Idee zwar vor der Erscheinungswelt, aber ohne ihr der Zeit nach voran zu gehen, wie vor den einzelnen erleuchteten Dingen, nicht der Zeit, sondern der Natur nach, das allgemeine Licht, welches, obgleich von unzähligen Dingen zurückgeworfen und von jedem gemäß seiner eignen Natur reflektiert, doch selbst nicht mannigfaltig wird, und in seiner Klarheit ungetrübt alle diese Reflexe in sich versammelt. Die wahre Welt aber ist nicht die, welche das Einzelne im Reflex sich bildet, und wovon es die Idee aus dem nimmt, was über ihm ist, sondern der unbewegliche und harmonische Feuerhimmel, der über allen schwebt und alle umschließt.

Wie nun das Endliche, Unendliche und Ewige dem Endlichen in der Anschauung, dem Unendlichen in dem Denken untergeordnet sei, o Freund, ist uns bisher gelungen zu zeigen.

Es entstehen aber in der Beziehung des objektiven Erkennens auf das unendliche alle jene Begriffe, durch welche die Dinge allgemein und notwendig bestimmt sind, und die daher den Gegenständen voranzugehen scheinen. Kaum aber, vermute ich, wirst du glauben, daß die Dinge unabhängig von diesen Begriffen also bestimmt seien.

Lucian. Nimmermehr glaube ich das.

Bruno. Da sie aber von diesen Bestimmungen nicht getrennt werden können, so sind sie überhaupt nichts unabhängig von jenen Begriffen.

Lucian. Schlechthin nichts.

Bruno. Wie nanntest du aber jene Einheit des objektiven Erkennens mit dem unendlichen Begriff desselben?

Lucian. Wissen.

Bruno. Jene Dinge also werden auch nichts unabhängig von diesem Wissen sein.

Lucian. Durchaus nichts. Sie entstehen nur durch das Wissen und sind selbst dieses Wissen.

Bruno. Vortrefflich. Du siehst, wie wir in allen Punkten übereinstimmen. Die gesamte Erscheinungswelt ist also auch rein bloß aus dem Wissen für sich betrachtet zu begreifen.

Lucian. So verhält es sich.

Bruno. Aus welchem Wissen aber, aus einem solchen, welches an sich reell oder selbst bloß erscheinend ist?

Lucian. Notwendig das letzte, wenn nämlich überhaupt das Entgegensetzen des endlichen Erkennens und des unendlichen und das Gleichsetzen desselben zur Erscheinung gehört.

Bruno. Könntest du nach dem Bisherigen daran zweifeln? — In dieser ganzen Sphäre also des Wissens, die wir zuletzt beschrieben haben, und die durch Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen im Erkennen auf das Unendliche entsteht, waltet eine durchaus untergeordnete Erkenntnisart, welche wir die der Reflexion oder des Verstandes nennen werden.

Lucian. Ich bin es zufrieden.

Bruno. Werden wir auch die Erkenntnis durch Schlüsse für eine wahre Erkenntnis der Vernunft, und nicht vielmehr für eine bloße durch Verstand halten müssen?

Lucian. Das letzte wahrscheinlich.

Bruno. Es ist nicht anders. Denn wenn du im Begriff zwar die Indifferenz, im Urteil die Differenz, im Schluß aber die

Einheit beider setzest, so ist doch diese Einheit eine dem Verstande untergeordnete; denn die Vernunft zwar ist in allem, in der Anschauung aber der Anschauung, im Verstande dem Verstande untergeordnet, und wenn in der Vernunft Verstand und Anschauung absolut eines sind, so hast du in dem Schluß zwar im Obersatz das, was dem Verstande, in dem Untersatz das, was der Anschauung entspricht, dort das Allgemeine, hier das Besondere, diese aber auseinandergezogen für den Verstand und im Schlußsatz auch nur vereinigt für den Verstand.

Der unseligste Mißgriff also ist es, diese dem Verstand untergeordnete Vernunft für die Vernunft selbst zu halten.

Lucian. Ohne Zweifel.

Bruno. Die Lehre aber, welche durch diese Unterordnung des Ganzen der Vernunft unter den Verstand entsteht, haben die vor uns Logik genannt. Die Logik also, wenn wir diesem Gebrauch folgen, werden wir als eine bloße Verstandeswissenschaft ansehen müssen?

Lucian. Notwendig.

Bruno. Welche Hoffnung also zur Philosophie für den, welcher sie in der Logik sucht?

Lucian. Keine.

Bruno. Die Wissenschaft aber vom Ewigen, welche durch diese Erkenntnisart erreicht werden kann, wird Verstandeserkenntnis sein und bleiben?

Lucian. So müssen wir denken.

Bruno. Wie in den drei Formen der Schlüsse das Absolute der Form nach auseinanderfällt in ein Unendliches, Endliches und Ewiges des Verstandes, so der Materie nach in den Schlüssen der dem Verstande dienstbaren Vernunft in Seele, Welt und Gott, welche drei alle voneinander getrennt, jedes geschieden, die höchste Auseinanderziehung des im Absoluten schlechthin Einen für den Verstand vorstellen.

Von allen also, welche in dieser Art der Erkenntnis die Philosophie suchen, das Sein aber des Absoluten auf diesem Wege oder überhaupt beweisen wollen, werden wir urteilen, daß sie noch nicht die Schwelle der Philosophie begrüßt haben.

Lucian. Wie billig.

Bruno. Da uns ferner das, was ein großer Teil der Philosophen vor uns, fast alle aber, die sich jetzt so nennen, für die Vernunft ausgegeben haben, noch unter die Sphäre des Verstandes fällt, so werden wir für die höchste Erkenntnisart eine von jenen unerreichte Stelle haben, und sie als diejenige bestimmen, durch welche Endliches und Unendliches im Ewigen, nicht aber das Ewige im Endlichen oder Unendlichen erblickt wird.

Lucian. Vollendet scheint mir dieser Beweis.

Bruno. Was meinest du also ferner, genügt es dieser höchsten Erkenntnisart, das Endliche nur überhaupt als ideell zu erblicken, da das Ideelle nichts anderes als das Unendliche selbst ist, oder besteht sie nicht vielmehr darin, außer dem Ewigen nichts und das Endliche für sich so wenig im ideellen als reellen Sinne zuzugeben?

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. Wird also nach unserer Meinung ein Idealismus, der es nur in Ansehung des Endlichen ist, überall den Namen der Philosophie verdienen?

Lucian. Es scheint nicht.

Bruno. Kann aber überhaupt irgend eine Erkenntnis für absolut wahr geachtet werden, als eine solche, welche die Dinge bestimmt, so wie sie in jener höchsten Indifferenz des Ideellen und Reellen bestimmt sind?

Lucian. Unmöglich.

Bruno. Alles nun an den Dingen, Freund, was wir reell nennen, ist es durch die Teilnahme am absoluten Wesen, keines aber der Abbilder stellt es in der völligen Indifferenz dar außer dem Einen, worin alles zu der gleichen Einheit des Denkens und Seins, wie im Absoluten, gelangt: der Vernunft, welche sich selbst erkennend, jene Indifferenz, die in ihr ist, allgemein, absolut setzend als den Stoff und die Form aller Dinge, allein unmittelbar alles Göttliche erkennt. Nimmermehr aber wird zur Anschauung seiner unbeweglichen Einheit gelangen, wer sich nicht von dem Widerschein abwenden kann.

Denn jener König und Vater aller Dinge lebt in ewiger Seligkeit außer allem Widerstreit, sicher und unerreichbar in seiner Einheit wie in einer unzugänglichen Burg. Das Innere aber einer solchen Natur, welche an sich weder Denken noch Sein, aber die Einheit davon ist, einigermaßen zu fühlen, vermöchte nur der, welcher mehr oder weniger an ihr Teil nähme. Dieses innere Geheimnis jedoch ihres Wesens, nichts in ihr selbst weder von einem Denken noch einem Sein zu enthalten, aber die Einheit davon zu sein, die über beiden ist, ohne von beiden getrübt zu sein, offenbart sich an der Natur der endlichen Dinge; denn im Reflex tritt die Form auseinander in Ideelles und Reelles, nicht als wäre dieses in jenem zuvor gewesen, sondern damit es als das, was die bloße Einheit davon ist, ohne es selbst zu sein, erkannt würde.

Das Ewige demnach erkennen, heißt, in den Dingen Sein und Denken nur durch sein Wesen vereinigt erblicken, nicht aber, es sei der Begriff als die Wirkung des Dings oder das Ding als Wirkung des Begriffs zu setzen. Dieses ist die weiteste Entfernung von der Wahrheit. Denn Ding und Begriff sind nicht durch Verknüpfung von Ursach und Wirkung, sondern durch das Absolute eins, wahrhaft betrachtet aber nur die verschiedenen Ansichten eines und desselben; denn nichts existiert, was nicht im Ewigen endlich und unendlich ausgedrückt wäre.

Die Natur indes jenes Ewigen an und für sich selbst durch sterbliche Worte auszudrücken ist schwer, da die Sprache von den Abbildern hergenommen und durch den Verstand geschaffen ist. Denn wenn wir das, was keinen Gegensatz über sich oder in sich, allen aber unter sich hat, mit Recht zwar das Eine zu nennen schienen, das da ist: so schließt doch eben dieses Sein keinen Gegensatz in sich gegen das, was in jeder andern Beziehung als das Formelle des Seins bestimmt wird, das Erkennen; denn zur Natur des Absoluten gehört auch, daß die Form in ihm das Wesen, das Wesen die Form sei; da es nun in der Vernunft, als absoluter Erkenntnis, der Form nach ist, so ist es auch dem Wesen nach ausgedrückt in ihr, es bleibt also in Ansehung des Absoluten kein Sein zurück, das einem Erkennen entgegengesetzt werden könnte; wollten wir aber hinwiederum das Absolute als

absolutes Erkennen bestimmen, so könnten wir dies abermals nicht in dem Sinn, daß wir dieses absolute Erkennen dem Sein entgegensetzten, denn absolut betrachtet ist das wahre Sein nur in der Idee, hinwiederum aber ist die Idee auch die Substanz und das Sein selbst.

Als Indifferenz aber des Erkennens und Seins ist das Absolute wieder nur in der Beziehung auf die Vernunft bestimmbar, weil allein in dieser Erkennen und Sein als Entgegengesetzte vorkommen können.

Am weitesten jedoch würde sich von der Idee des Absoluten entfernen, wer seine Natur, um sie nicht als Sein zu bestimmen, durch den Begriff der Tätigkeit bestimmen wollte.

Denn aller Gegensatz von Tätigkeit und Sein ist selbst nur in der abgebildeten Welt, indem, abgesehen von dem schlechthin und an und für sich Ewigen, die innere Einheit seines Wesens nur entweder im Endlichen oder im Unendlichen, in beiden aber notwendig auf gleiche Weise erblickt wird, damit so im Reflex wieder aus der Vereinigung beider, der endlichen und der unendlichen Welt, die Einheit als Universum geboren werde.

Weder aber kann das Absolute im Endlichen, noch kann es im Unendlichen reflektiert werden, ohne in jedem die ganze Vollkommenheit seines Wesens auszudrücken, und die Einheit zwar des Endlichen und Unendlichen im Endlichen reflektiert erscheint als Sein, im Unendlichen aber als Tätigkeit, dieselbe aber ist im Absoluten weder als das eine noch als das andere, und weder unter der Form der Endlichkeit noch der Unendlichkeit, sondern der Ewigkeit.

Denn im Absoluten ist alles absolut, wenn also die Vollkommenheit seines Wesens im Realen als unendliches Sein, im Idealen als unendliches Erkennen erscheint, so ist im Absoluten das Sein wie das Erkennen absolut, und indem jedes absolut ist, hat auch keines einen Gegensatz außer sich in dem anderen, sondern das absolute Erkennen ist das absolute Wesen, das absolute Wesen das absolute Erkennen.

Indem ferner die Unbegrenztheit des ewigen Wesens auf gleiche Weise im Endlichen und im Unendlichen reflektiert wird,

so müssen beide Welten, in welchen sich die Erscheinung trennt und entfaltet, da sie Eine sind, auch dasselbe enthalten, dasselbe also, was im Endlichen oder im Sein, muß auch im Unendlichen oder in der Tätigkeit ausgedrückt sein.

Was du also in der realen oder natürlichen Welt als Schwere, in der idealen als Anschauung ausgedrückt siehst, oder was an den Dingen vermöge der Trennung des Allgemeinen und Besonderen als relative Einheit und relativer Gegensatz bestimmt, im Denken aber als Begriff und als Urteil bestimmend erscheint, ist ein und dasselbe; weder ist das Ideale als solches Ursache einer Bestimmung im Realen, noch dieses Ursache einer Bestimmung im Idealen; keines auch hat einen Wert vor dem andern, noch ist das eine aus dem andern begreiflich, da keinem die Würde eines Prinzips zukommt, sondern beide, Erkennen wie Sein, sind nur verschiedene Reflexe aus einem und demselben Absoluten.

Wahrhaft daher oder an sich ist die Einheit, die dem Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen an den Dingen und demselben Gegensatz im Erkennen zugrunde liegt, weder Sein noch Erkennen, beide im Gegensatz gedacht.

Wo es aber in jedem für sich, es sei im Realen oder im Ideaeln, zur absoluten Gleichheit der Entgegengesetzten kommt, ist auch unmittelbar, im Realen und Idealen selbst, die Indifferenz des Erkennens und Seins, der Form und des Wesens ausgedrückt.

Im Idealen zwar oder im Denken reflektiert, erscheint jene ewige Einheit des Endlichen und Unendlichen ausgedehnt in die anfang- und endlose Zeit, im Realen oder im Endlichen stellt sie sich, unmittelbar und notwendig, vollendet als Einheit dar, und ist Raum; obgleich aber nur im Realen, erscheint sie doch als höchste Einheit des Erkennens und Seins. Denn der Raum, wenn er einerseits zwar als höchste Klarheit und Ruhe auch als das höchste Sein erscheint, das, in sich selbst gegründet und vollendet, nicht aus sich herausgeht oder handelt, ist doch andererseits zugleich absolutes Anschauen, höchste Idealität, und insofern, je nachdem auf das Subjektive oder Objektive gesehen wird, deren

Gegensatz selbst in Ansehung seiner völlig vertilgt ist, höchste Indifferenz von Tätigkeit und Sein.

Sonst aber verhalten sich Tätigkeit und Sein in allen Dingen wie Seele und Leib; daher auch das absolute Erkennen, obgleich es ewig bei Gott und Gott selbst ist, doch nicht wie Tätigkeit gedacht werden kann. Denn von ihm sind Seele und Leib, Tätigkeit also und Sein, selbst die Formen, die nicht in ihm, sondern unter ihm sind; und wie das Wesen des Absoluten im Sein reflektiert der unendliche Leib, so ist dasselbe im Denken oder in der Tätigkeit reflektiert, als unendliches Erkennen, die unendliche Seele der Welt, im Absoluten aber kann sich weder die Tätigkeit wie Tätigkeit noch das Sein wie Sein verhalten.

Wer daher den Ausdruck fände für eine Tätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so tätig wie die höchste Tätigkeit, würde sich einigermaßen in Begriffen der Natur des Vollkommensten annähern.

So wenig aber genügt es, das Endliche, Unendliche und Ewige im Realen, als es im Idealen erkennen, und nimmer erblickt die Wahrheit an und für sich selbst, wer sie nicht im Ewigen anschaut.

Die Trennung aber der beiden Welten, jener, welche das ganze Wesen des Absoluten im Endlichen, und jener, welche es im Unendlichen ausdrückt, ist auch die des göttlichen von dem natürlichen Prinzip der Dinge. Denn dieses zwar erscheint als leidend, jenes aber als tätig. Weshalb die Materien z. B. wegen ihrer leidenden und empfänglichen Natur dem natürlichen Prinzip anzugehören, das Licht aber wegen seiner schaffenden und tätigen göttlicher Art scheint.

Selbst aber das Einzelne, welches in der dem Endlichen unterworfenen Welt oder auch in der dem Unendlichen durch seine Art zu sein am unmittelbarsten die Natur des Absoluten ausdrückt, kann so wenig wie dieses bloß als Sein oder bloß als Tätigkeit begriffen werden.

Wo nur Seele und Leib gleichgesetzt sind an einem Ding, ist an ihm ein Abdruck der Idee, und wie diese im Absoluten auch das

Sein und das Wesen selbst ist, so ist in jenem, dem Abbild, die Form auch die Substanz, die Substanz die Form.

Von dieser Art ist unter den realen Dingen der Organismus, unter den idealen das, was durch Kunst hervorgebracht und schön ist, indem jener das Licht oder die im Endlichen, dieses aber das Licht jenes Lichtes oder die im Unendlichen ausgedrückte ewige Idee, als das göttliche Prinzip, dem Stoffe, als dem natürlichen, verbindet. Nur jener, weil er notwendig als ein einzelnes Ding erscheint, hat zu der absoluten Einheit noch immer das Verhältnis, welches auch die Körper, indem sie schwer sind, das Verhältnis nämlich der Differenz. In seiner Form also ist Tätigkeit und Sein zwar immer gleichgesetzt (so daß das Handelnde auch das Bestehende, und hinwiederum das Bestehende auch das Handelnde ist), aber, sofern er einzeln ist, ist die Gleichheit nicht durch ihn selbst, sondern bewirkt durch die Einheit, zu der er sich, für sich selbst, wie zu seinem Grunde verhält. Weshalb auch jene beiden in ihm noch nicht zur höchsten Ruhe in der höchsten Tätigkeit, sondern nur zur Wirksamkeit, als einem Mittleren oder Gemeinschaftlichen aus Bestehen und aus Handeln, vereinigt erscheinen.

Die Welt aber, in welcher Sein durch Tätigkeit, Endliches durch Unendliches gesetzt scheint, wird der Natur, wo dieses vielmehr in jenem und durch jenes ist, entgegengesetzt, und als die Welt und gleichsam als die durch Freiheit gebaute Stadt Gottes betrachtet.

Durch diese Entgegensetzung haben die Menschen gelernt, die Natur außer Gott, Gott aber außer der Natur zu sehen, und, indem sie jene der heiligen Notwendigkeit entzogen, sie der unheiligen, welche sie mechanisch nennen, untergeordnet, die ideale Welt aber eben dadurch zum Schauplatz einer gesetzlosen Freiheit gemacht. Zugleich, indem sie jene als ein bloß leidendes Sein bestimmten, glaubten sie sich das Recht erworben zu haben, Gott, den sie über die Natur erheben, als reine Tätigkeit, lautere Aktuosität zu bestimmen, als ob nicht der eine dieser Begriffe mit dem andern stünde und fiele, keiner aber Wahrheit für sich hätte.

Sagt man ihnen aber, daß die Natur nicht außer Gott, son-

dern in Gott sei, so verstehen sie darunter diese eben durch die Trennung von Gott getötete Natur, als ob diese überhaupt etwas an sich, oder überhaupt etwas anderes als ihr selbst gemachtes Geschöpf wäre.

So wenig aber als der natürliche Teil der Welt ist auch der freie etwas getrennt von dem, worin beide nicht sowohl eines als vielmehr überhaupt nicht gesondert sind. Unmöglich aber ist, daß sie in dem, worin beide eines sind, durch das seien, wodurch sie außer ihm sind, der eine also durch Notwendigkeit, der andere durch Freiheit.

Die höchste Macht also oder der wahre Gott ist der, außer welchem nicht die Natur ist, so wie die wahre Natur die, außer der nicht Gott ist.

Jene heilige Einheit nun, worin Gott ungetrennt mit der Natur ist, und die im Leben zwar als Schicksal erprobt wird, in unmittelbarer, übersinnlicher Anschauung zu erkennen, ist die Weihe zur höchsten Seligkeit, die allein in der Betrachtung des Allervollkommensten gefunden wird.

Das Versprechen nun, das ich euch getan, im allgemeinen, so viel ich vermöchte, den Grund der wahren Philosophie zu enthüllen, glaube ich erfüllt und in verschiedenen Gestalten immer das Eine aufgezeigt zu haben, welches Gegenstand der Philosophie ist.

Wie aber auf diesem Grunde weiter gebaut und der göttliche Keim der Philosophie zur höchsten Entwicklung gebracht werden könne, und welche Form ihr einer solchen Lehre zukommend glaubt, mögt ihr selbst ferner erforschen.

Anselmo. Gar sehr aber, o Vortrefflicher, scheint es mir, daß wir uns um die Formen zu bekümmern haben; denn obwohl überhaupt, nicht im Allgemeinen nur das Höchste zu erkennen, sondern es in dauernden und bleibenden Zügen der Natur und mit unveränderlicher Festigkeit und Klarheit darzustellen, das ist, was die Kunst zur Kunst, die Wissenschaft zur Wissenschaft erhebt und von der Liebhaberei unterscheidet, so ist doch insbesondere die Materie des Edelsten und Herrlichsten, wovon die Philosophie ist, solange sie der Form und Gestalt entbehrt, der

Verderblichkeit nicht entzogen, und vielleicht haben die unvollkommeneren Formen vergehen, der edle Stoff aber, der an sie gebunden war, nachdem er von ihnen befreit worden, mit unedelm versetzt, verflüchtigt und zuletzt völlig unkenntlich gemacht werden müssen, um zu dauernderen und weniger wandelbaren Formen aufzufordern.

Niemals aber scheint der Stoff der Philosophie dem Wechsel unterworfener gewesen zu sein, als eben zu dieser Zeit unter uns, wo zugleich mit der regsten Unruhe nach dem Unvergänglichen gestrebt wird. Denn indes er einigen in dem Untrennbarsten und Einfachsten gefunden wird, ist er bei jenen in Wasser übergegangen, bei diesen aber in dürren Sand, andern aber wird er immer dünner, durchsichtiger und gleichsam luftähnlicher.

Weswegen es wenig zu verwundern, wenn die meisten die Philosophie nur meteorischer Erscheinungen fähig halten, und auch die größeren Formen, in denen sie sich geoffenbart hat, das Schicksal der Kometen bei dem Volk teilen, das sie nicht zu den bleibenden und ewigen Werken der Natur, sondern zu den vergänglichen Erscheinungen feuriger Dünste zählt.

Daher es ferner von den meisten fast angenommen ist, daß es verschiedene Philosophien geben könne, ja beinahe daß von allen, die überhaupt sich bestreben zu philosophieren, ein jeder notwendig seine besondere Philosophie habe. Übermächtig aber drückt alle die Zeit, sie sind in einen und denselben Ring geschmiedet und gehen nur so weit als die Kette reicht, die sich aber am weitesten entfernen wollen, fallen in der Regel am tiefsten zurück.

Genau betrachtet leiden sie alle unter demselben Übel, daß sie nur Eine Erkenntnisart kennen, die, welche von der Wirkung auf die Ursache schließt. Nachdem sie nun bloß die dem Verstande dienstbare Vernunft gerichtet, und damit von der Vernunft selbst bewiesen zu haben glauben, daß sie nur in unvermeidliche Fehlschlüsse und eitle Widersprüche verwickele, so sind sie berechtigt, aus ihrer Scheu vor der Vernunft die Philosophie selbst zu machen. Wollen sie aber diese Schranken überschreiten, so fürchten sie sich doch vor nichts so sehr als dem Absoluten, so wie vor

der kategorischen und apodiktischen Erkenntnis. Sie können keinen Schritt tun, ohne vom Endlichen auszugehen und von diesem aus fortzuschließen, wie es kommt, ob sie zu etwas gelangen mögen, das schlechthin und durch sich selbst wäre. Was sie aber auch als Absolutes setzen, setzen sie notwendig und immer mit einem Gegensatz, damit es nicht zum Absoluten werde. Zwischen jenem aber und dem Entgegengesetzten gibt es wiederum kein anderes als das Verhältnis der Ursache und der Wirkung, und unter allen Formen wiederholt sich doch Ein Beginnen, Ein Streben, nicht die Einheit dessen zuzugeben, was sie im Verstande getrennt haben, und die angeborene und unüberwindliche Entzweiung ihrer Natur zur Philosophie selbst zu machen.

Doch dieses gilt von dem Pöbel der jetzt Philosophierenden. Selbst aber das Bessere, was dieses Zeitalter getragen hat, und was noch für das Höchste gilt, hat sich in der Darstellung und dem Verständnis der meisten in eine bloße Negativität verwandelt. Sie würden das Endliche vollkommen durch die Form erklären, verweigerte nicht das Ewige hartnäckig den Stoff. Ihre Philosophie besteht in dem Beweis, daß, was allerdings nichts ist, die Sinnenwelt, wirklich nichts sei, und diese nur dem Nichts gegenüber kategorische Philosophie nennen sie Idealismus.

Die großen und wahren Formen aber sind mehr oder weniger verschwunden. Der Stoff der Philosophie ist von der Natur des Unzerlegbarsten, und in jeder Form ist nur so viel Wahres und Rechtes, als sie von dieser Unzerlegbarkeit in sich hat. Gleichwie aber der Eine Schwerpunkt der Erde doch von vier verschiedenen Seiten angesehen werden kann, und der Eine Urstoff durch vier Metalle, gleich edel, gleich untrennbar, sich darstellt, so hat auch jenes Unzerlegbare der Vernunft vorzüglich in vier Formen sich ausgesprochen, welche gleichsam die vier Weltgegenden der Philosophie bezeichnen; denn der Westwelt zwar scheint das zu gehören, was die Unsrigen Materialismus genannt haben, dem Orient aber das, was Intellektualismus, südlich aber können wir den Realismus nennen, nördlich den Idealismus. Das Eine Metall aber der Philosophie, welches in allen dasselbe ist, in seiner Reinheit und Gediegenheit zu erkennen, ist das Ziel des höchsten

Strebens. Wichtig aber scheint mir, diese besondern Formen und ihre Schicksale zu kennen, dem, der sich über sie erheben will, angenehm dem, der sich über sie erhoben hat. Deswegen, gefällt es euch, so ist meine Meinung, daß Alexander zwar die Geschichte jener Philosophie, welche das ewige und göttliche Prinzip in der Materie erkennt, ich dagegen das Wesen jener Lehre der Intellektualwelt eröffne, Lucian aber und du, Bruno, die Gegensätze des Idealismus und Realismus in Betrachtung ziehet.

Denn so scheint sich mir das Gebäude unseres Gesprächs am vollkommensten zu wölben, wenn wir zeigen, wie die eine Idee, welche wir gelehrt worden sind in der Philosophie vor allen vorauszusetzen und zu suchen, allen Formen und den noch so verschiedenen Äußerungen der sich in Philosophie gestaltenden Vernunft zugrunde gelegen habe.

Alexander. Die Schicksale also jener Lehre betreffend, o Freunde, die von der Materie den Namen hat, so kann ich mich kurz fassen, zu zeigen, daß sie keine andern sind, als welche im Lauf der Zeit jede andere spekulative Lehre nicht minder erfahren hat, und daß auch jene nur in dem Untergang der Philosophie selbst den ihrigen gefunden. Denn was uns über den Sinn jener Lehre von den Alten überliefert worden, ist hinreichend, uns zu belehren, daß sie die Keime der höchsten Spekulation mehr oder weniger entwickelt in sich getragen.

Die wahre Idee aber der Materie ist frühzeitig verloren gegangen und zu jeder Zeit nur wenigen bekannt gewesen.

Sie ist die Einheit des göttlichen und natürlichen Prinzips selbst, schlechthin einfach also, unwandelbar, ewig.

Die Nachfolgenden aber und schon Plato haben unter Materie das bloße Subjekt der natürlichen und veränderlichen Dinge verstanden, dieses jedoch ist schlechthin nichts, was zum Prinzip gemacht werden könnte; das Eine aber, das über allen Gegensatz erhoben, und an welchem erst, was an den Dingen natürlich, und was göttlich ist, sich unterscheidet und entgegengesetzt wird, ist das, was die Urheber dieser Lehre die Materie genannt haben.

Noch spätere Zeitalter haben Materie mit Körper verwechselt

und das, was seiner Natur nach verderblich und vergänglich ist, mit dem Unverderblichen und Unvergänglichen vermischt.

Nachdem es einmal so weit gekommen, war es leicht, auch noch die rohe unorganische Masse für die wahre ursprüngliche Materie zu nehmen. Die Idee aber der Materie liegt nicht da, wo sich Organisches und Unorganisches schon getrennt haben, sondern in dem, worin sie beisammen und eines sind. Welcher Punkt aber eben deswegen nicht mit sinnlichen Augen, sondern nur mit Augen der Vernunft zu erblicken ist.

Die Art aber, wie aus dieser Einheit alle Dinge hervorgegangen sind, ist auf folgende Weise vorzustellen.

Die Materie ist an sich ohne alle Mannigfaltigkeit. Sie enthält alle Dinge, aber eben deswegen ohne alle Unterscheidbarkeit, ungetrennt, gleichsam als eine unendliche in sich verschlossene Möglichkeit. Das nun, wodurch alle Dinge eins sind, ist eben die Materie selbst, das aber, wodurch verschieden, und wodurch sie jedes sich von den andern absondern, ist die Form. Die Formen aber alle sind vergänglich, nicht ewig; ewig aber und gleich unvergänglich mit der Materie selbst ist die Form aller Formen, die notwendige und erste Form, die, weil sie die Form aller Formen ist, wiederum keiner besondern ähnlich oder gleich, schlechthin einfach, unendlich, unwandelbar und eben dadurch der Materie gleich sein muß. Es ist aber von ihr keine Form ausgeschlossen, so daß sie unendlich fruchtbar an Formen, die Materie aber für sich selbst arm ist; daher die Alten, indem sie aus Reichtum und Armut Eros erzeugt, durch diesen aber die Welt gebildet sein ließen, damit eben jenes Verhältnis der Materie zu der ursprünglichen Form angedeutet zu haben scheinen.

Für diese also liegt in der Materie die unendliche Möglichkeit aller Formen und Gestalten, diese aber, die in ihrer Armut vortrefflich, ist allen gleich genügend, und indem in Ansehung des Vollkommensten Möglichkeit und Wirklichkeit ohne Zeit eins sind, so sind auch alle jene Formen von Ewigkeit in ihr ausgedrückt und in Ansehung ihrer zu jeder Zeit, oder vielmehr ohne alle Zeit, wirklich.

Durch die Form aller Formen also kann das Absolute alles sein, durch das Wesen ist es alles. Die endlichen Dinge als solche sind zwar zu jeder Zeit, was sie in diesem Augenblick sein können, nicht aber was sie ihrem Wesen nach sein könnten. Denn das Wesen ist in allen jederzeit unendlich, deswegen sind die endlichen Dinge diejenigen, in welchen Form und Wesen verschieden, jene endlich, dieses unendlich ist. Das aber, worin Wesen und Form schlechthin eins sind, ist immer, was es sein kann, jederzeit und auf einmal, ohne Unterschied der Zeit, ein solches aber kann nur Eines sein.

Durch dieselbe Verschiedenheit auch wird das Dasein der einzelnen Dinge ein zeitliches, denn da sie mit einem Teil ihrer Natur unendlich, mit dem andern endlich sind, so enthält jener zwar die unendliche Möglichkeit alles dessen, was in ihrer Substanz der Potenz nach liegt, dieser aber von jener Möglichkeit notwendig und immer nur einen Teil, damit Form und Wesen verschieden seien; das Endliche an ihnen ist also nur in der Unendlichkeit jenem, dem Wesen, angemessen. Diese unendliche Endlichkeit aber ist die Zeit, von der das Unendliche des Dings die Möglichkeit und das Prinzip, das Endliche die Wirklichkeit enthält.

Auf diese Weise geht das Absolute, da es für sich selbst eine absolute Einheit, schlechthin einfach, ohne alle Vielheit ist, in der Erscheinung zwar über in eine absolute Einheit der Vielheit, in eine beschlossene Totalität, was wir Universum nennen. So ist die Allheit Einheit, die Einheit Allheit, beide nicht verschieden, sondern dasselbe.

Damit aber nicht jene Form aller Formen, welche wir zwar allerdings mit andern das Leben und die Seele der Welt nennen könnten, von jemand als Seele, die der Materie als dem Leib entgegengesetzt ist, gedacht werde, so muß wohl bemerkt werden, daß die Materie nicht der Leib ist, sondern das, woran der Leib und die Seele existieren. Denn der Leib ist notwendig sterblich und vergänglich, das Wesen aber unsterblich und unvergänglich. Jene Form aber der Formen, absolut betrachtet, ist nicht der Materie entgegengesetzt, sondern eins mit ihr, in der Beziehung aber auf das Einzelne setzt sie, weil dieses nie ganz ist, was es sein kann,

notwendig und immer einen Gegensatz, welcher der des Unendlichen und Endlichen ist, und dieser selbst ist der der Seele und des Leibes.

Seele und Leib also sind selbst begriffen in jener Form aller Formen, diese aber, welche, weil sie einfach ist, alles, und weil sie alles ist, eben deswegen nichts insbesondere sein kann, ist mit dem Wesen schlechthin eins. Die Seele also als solche ist der Materie notwendig untergeordnet, dem Leib aber entgegengesetzt unter jener.

Auf diese Art demnach, wie es auseinandergesetzt ist, sind alle Formen der Materie eingeboren, Form aber und Materie in allen Dingen notwendig Ein Ding. Welches einige, nachdem sie gesehen, wie in allen Dingen Materie und Form sich suchen, bildlich so ausgedrückt haben: die Materie begehre auf ähnliche Weise, wie das Weib des Mannes begehrt, der Form, und sei ihr brünstig zugetan; einige aber, weil absolut zwar betrachtet Materie und Form gänzlich ununterscheidbar sind, die Materie aber, sofern sie in dem Endlichen ausgedrückt und Leib wird, der Differenz empfänglich erscheint, im Unendlichen aber, oder sofern sie Seele wird, als Einheit, haben nach dem Vorgang der Pythagoreer, welche die Monas den Vater, die Dyas aber die Mutter der Zahlen genannt haben, die Form den Vater, die Materie aber die Mutter der Dinge genannt. Der Punkt aber, wo Materie und Form völlig eins, Seele und Leib aber in dieser Form selbst ununterscheidbar sind, liegt über aller Erscheinung.

Nachdem wir einmal zu der Erkenntnis gelangt sind, wie an der Materie Seele und Leib sich trennen können, so begreifen wir ferner, daß es mit dem Fortgang dieser Entgegensetzung keine Grenze hat; zu welcher Vortrefflichkeit aber in derselben die Seele und der Leib gelangen mögen, so geschieht doch diese Entwicklung nur innerhalb des alles umschließenden und ewigen Prinzips der Materie.

Es ist Ein Licht, das in allem leuchtet, und Eine Schwerkraft, welche dort die Körper den Raum erfüllen lehrt, dort den Hervorbringungen des Denkens Bestand und Wesen gibt. Jenes ist der Tag, diese die Nacht der Materie. So unendlich ihr Tag ist, so

unendlich auch ihre Nacht. In diesem allgemeinen Leben entsteht keine Form äußerlich, sondern durch innere, lebendige und von ihrem Werk ungetrennte Kunst. Es ist Ein Verhängnis aller Dinge, Ein Leben, Ein Tod; nichts schreitet vor dem andern heraus, es ist nur Eine Welt, Eine Pflanze, von der alles, was ist, nur Blätter, Blüten und Früchte, jedes verschieden, nicht dem Wesen, sondern der Stufe nach, Ein Universum, in Ansehung desselben aber alles herrlich, wahrhaft göttlich und schön, es selbst aber unerzeugt an sich, gleich ewig mit der Einheit selbst, eingeboren, unverwelklich.

Da es zu jeder Zeit ganz, vollkommen, die Wirklichkeit in ihm der Möglichkeit angemessen, nirgends ein Mangel, ein Gebrechen, so ist nichts vorhanden, wodurch es aus seiner unsterblichen Ruhe gerissen werden könnte. Es lebt ein unveränderliches, sich immer gleiches Sein. Alle Tätigkeit und Bewegung ist nur eine Betrachtungsweise des Einzelnen und als solche nur Fortsetzung jenes absoluten Seins, unmittelbar hervorquellend aus seiner tiefsten Ruhe.

So wenig es sich bewegen kann, denn aller Raum und alle Zeit, worin es sich bewegen sollte, ist in ihm, es selbst aber in keiner Zeit begriffen und keinem Raum, ebensowenig kann es seine innerliche Gestalt wandeln; denn auch alle Verwandlung, Veredlung und Verunedlung der Formen ist bloß in der Betrachtung des Einzelnen; könnten wir es aber im Ganzen erblicken, so würde es dem entzückten trunkenen Auge ein stets, unveränderlich heiteres, sich selbst gleiches Antlitz zeigen.

Von jenem Wechsel aber, der bei dem Unvergänglichen ist, kann man weder sagen, daß er angefangen, noch daß er nicht angefangen habe. Denn er ist abhängig vom Ewigen, nicht der Zeit, sondern der Natur nach. Er ist also auch nicht endlich der Zeit, sondern dem Begriff nach, d. h.: er ist ewig endlich. Dieser ewigen Endlichkeit aber kann niemals eine Zeit angemessen sein, so wenig eine solche, die angefangen, als die nicht angefangen hat.

Die Zeit aber, die alles getötet hat, und jenes besondere Alter der Welt, das die Menschen gelehrt hat, das Endliche von dem Unendlichen, den Leib von der Seele, das Natürliche von dem

Göttlichen zu trennen, beide aber in zwei ganz verschiedene Welten zu verbannen, hat auch jene Lehre in das allgemeine Grab der Natur und den Tod aller Wissenschaften verschlungen.

Nachdem nun vorerst die Materie getötet, das rohe Bild an die Stelle des Wesens gesetzt war, so ging es von selbst weiter bis zu der Meinung, daß alle Formen der Materie äußerlich aufgedrückt seien: da sie bloß äußerlich wären und außer ihnen nichts Unvergängliches, so mußten sie auch unveränderlich bestimmt sein; auf diese Weise wurde die innere Einheit und Verwandtschaft aller Dinge vernichtet, die Welt in eine unendliche Menge fixierter Verschiedenheiten zersplittert, bis sich von hieraus die allgemeine Vorstellung bildete, nach welcher das lebendige Ganze einem Behältnis oder einem Wohngemach gleicht, worein die Dinge gestellt sind, ohne aneinander teilzunehmen und ohne daß eins in dem andern lebte oder wirkte.

Indem jene Anfänge der Materie tot waren, war der Tod als Prinzip, das Leben aber als Abgeleitetes beschlossen.

Nachdem die Materie diesem Tode sich gefügt hatte, so blieb, um den letzten Zeugen ihres Lebens zu verbannen, nichts übrig, als jenen allgemeinen Geist der Natur, die Form aller Formen, das Licht, zu einem gleichen körperlichen Wesen zu machen und mechanisch, wie alles, zu trennen; da auf diese Weise das Leben in allen Organen des Ganzen erloschen, und auch die lebendigen Erscheinungen der Körper untereinander auf tote Bewegungen zurückgeführt waren, so war nun der höchste und letzte Gipfel übrig, nämlich der Versuch, diese bis in ihr Innerstes erstorbene Natur mechanisch ins Leben zurückzurufen, welches Bestreben in den nachfolgenden Zeiten Materialismus hieß, und wenn der Wahnsinn desselben nicht so viel vermochte, die, welche ihn erkannten, zur ersten Quelle zurückzuleiten, wenn er vielmehr nur dazu diente, den Tod der Materie noch weiter zu bestätigen und außer allen Zweifel zu setzen, so hat er statt dessen eine Roheit der Vorstellung von der Natur und ihrem Wesen hervorgebracht, in bezug auf welche jene sonst roh genannten Völker ehrwürdig werden, welche die Sonne, die Gestirne, das Licht, oder Tiere oder einzelne Naturkörper anbeteten.

Weil aber das Leben aus den Gedanken der Menschen so wenig je ganz entfliehen kann als aus dem Universum selbst, und nur seine Formen verwandelt, so flüchtete es sich unmittelbar aus der Natur in eine dem Schein nach verschiedene Welt, und so erhob sich aus dem Untergange jener Philosophie unmittelbar das neue Leben jener uralten Lehre der Intellektualwelt.

Anselmo. Nicht mit Unrecht, o Freund, rühmst du das hohe Alter jener Lehre, daß alle Dinge im Universum nur durch Mitteilung und Verursachung solcher Naturen, die vollkommener und vortrefflicher als sie selbst sind, ihr Dasein erhalten. Und mit Grund möchte jemand, der bedächte, daß die Kenntnis der ewigen Dinge nur bei den Göttern sei, zu der Meinung gelangen, daß sie aus jenen Zeiten stamme, wo die Sterblichen mit den Göttern Umgang pflogen, auch war sie in ihrem Ursprung und da, woher sie zuerst geflossen, weder getrennt von der Verehrung der Götter noch einem heiligen und ihrer Erkenntnis gemäßen Leben.

Dreifach also, o Freunde, ist der Wesen Stufe. Die erste ist die der erscheinenden, welche nicht an sich, wahrhaft, und unabhängig von den Einheiten, sind, welche die zweite Stufe einnehmen. Jede derselben aber ist nur ein lebendiger Spiegel der urbildlichen Welt. Diese jedoch ist das einzige Reale.

Alles wahrhafte Sein also ist in den ewigen Begriffen allein oder in den Ideen der Dinge. Wahrhaft absolut aber ist nur ein solches Urbild, welches nicht bloß Vorbild ist und den Gegensatz außer sich in einem andern hat oder hervorbringt, sondern welches Vorbild zugleich und Gegenbild auf solche Weise in sich vereinet, daß jedes aus ihm abgebildete Wesen unmittelbar aus ihm, nur mit eingeschränkter Vollkommenheit, die Einheit und den Gegensatz, und von dem Vorbilde die Seele, von dem Gegenbild aber den Leib nehme.

Dieses jedoch, da es notwendig endlich, ist in dem, worin es von Ewigkeit bei dem Vorbild ist, ohne Nachteil der Endlichkeit auf unendliche Weise ausgedrückt.

Die Idee also oder die absolute Einheit ist das Unveränder-

liche, keiner Dauer Unterworfene, die Substanz schlechthin betrachtet, von der, was insgemein Substanz genannt wird, als ein bloßer Widerschein angesehen werden muß.

Die Einheiten aber sind das von den Ideen Abgeleitete; denn wird auf die Substanz zwar in ihnen gesehen, auf diese aber, wie sie an sich ist, so sind sie die Ideen selbst, auf das aber an ihnen, wodurch sie individuiert oder abgesondert sind von der Einheit, und die Substanz, sofern sie an diesem das Reale ist, so bleibt diese zwar auch im Schein, wie die körperliche Substanz, die, so vielfach sich ihre Form wandelt, selbst nicht verändert, und weder vermehrt noch vermindert wird, der Natur des Unveränderlichen getreu; jenes aber das Individuierende ist notwendig wandelbar, ohne Bleiben und sterblich.

Wenn also in der Idee eine unendliche Einheit ist der vorbildlichen und realen Welt, so entsteht die abgebildete Einheit aus ihr, wenn ein Begriff aus der unendlichen Fülle der gegenbildlichen Welt sich ein Einzelnes nimmt, worauf er sich bezieht, in welchem Fall er zu diesem sich wie die Seele zum Leib verhält. Je größer nun jener Teil der gegenbildlichen Welt, und je mehr in ihm das Universum angeschaut wird, je mehr also das Gegenbild, welches endlich ist, der Natur des Vorbilds gleich kommt, desto mehr nähert sich auch die Einheit der Vollkommenheit der Idee oder der Substanz.

Was sich aber wie das Gegenbild verhält, hat immer und notwendig eine bestimmbare Natur, das aber, welchem es entspricht, eine bestimmende. Da nun in der Idee aller Ideen beide schlechthin eines sind, sie selbst aber das Leben des Lebens, das Tun alles Tuns ist (denn nur weil sie das Tun selbst ist, kann von ihr nicht gesagt werden, daß sie handle), so kann jenes zwar an ihr als das Wollen, dieses aber als das Denken betrachtet werden.

So daß, indem an jedem Ding einiges bestimmbar, anderes bestimmend ist, jenes der Ausdruck des göttlichen Wollens, dieses des göttlichen Verstandes ist. Wille jedoch und Verstand ist, das eine wie das andere, nur sofern es sich an den geschaffenen

Dingen offenbaret, nicht aber an sich selbst. Was aber das Bestimmende mit dem Bestimmbaren vereinigt, ist die Nachahmung der absoluten Substanz selbst oder der Idee.

Wo nun das Vorbildliche und wo das Gegenbildliche anfange oder aufhöre, ist unmöglich zu sagen. Denn da jedes mit dem andern in der Idee unendlich verknüpft ist, so kann es auch in nichts getrennt sein, und ist notwendig und ins Unendliche beisammen.

Was also in der einen Rücksicht Bestimmbares ist, ist in sich selbst wieder eine der urbildlichen ähnliche Einheit, und was an dieser wieder als das Bestimmbare erscheint, ist für sich betrachtet eine aus Bestimmbarem und Bestimmendem gemischte Einheit. Denn so unendlich die Wirklichkeit in der gegenbildlichen, ist die Möglichkeit in der vorbildlichen Welt, und immer höhere und höhere Beziehungen entstehen der Möglichkeit in jener auf die Wirklichkeit in dieser.

Je mehr demnach das Bestimmbare an einem Wesen von der Natur des Bestimmenden hat, welches unendlich, desto höher ist die Einheit der Möglichkeit und der Wirklichkeit, die in ihm ausgedrückt ist. Daher daß die organischen Leiber, und unter diesen der, welcher am meisten organisch ist, von allem Bestimmbaren das Vollkommenste seien, keines Beweises bedarf.

Indem nun die Seele unmittelbar bloß die Einheit des Leibes ist, welcher notwendig einzeln, seiner Natur nach endlich, sind auch ihre Vorstellungen notwendig undeutlich, verworren, unangemessen. Denn insofern erscheint ihr die Substanz nicht an sich, sondern in der Beziehung auf den Gegensatz des Bestimmenden und Bestimmbaren, nicht als das, worin beide absolut eins sind, sondern als das, was sie auf endliche Weise zusammenknüpft.

Die Idee selbst aber oder die Substanz der Seele und des Leibes kommt in jener Beziehung der Seele auf den Leib in ein äußeres Verhältnis zur absoluten Substanz, und ist selbst durch jene bestimmt, den Leib vorerst und die Seele, dann aber auch andere Dinge, welche mit dem Begriff des Leibes verbunden sind, der Zeit und Dauer zu unterwerfen, sie selbst aber, die absolute Substanz, nur als das, was Grund von Sein ist, zu erkennen (dieses

aber ist das Entgegengesetzteste der vollkommenen Erkenntnis), und jenes sowohl außer sich selbst, in andern Dingen, als in sich selbst. Denn wie sie selbst in der Beziehung auf die bestimmte Einheit des Leibes und der Seele nur ein Abbild ist der wahren Einheit, so wird es ihr auf gleiche Weise auch alles, was an andern Dingen das Reale ist. Dies also ist die Art, wie die Erscheinungswelt entsteht aus den Einheiten.

Jede Einheit aber an sich betrachtet, abgesehen von dem Gegensatz der Seele und des Leibes, ist das Vollkommene und die absolute Substanz selbst, denn diese, welche nicht beziehungsweise, sondern schlechthin und an sich unteilbar ist, ist in Ansehung jeder Einheit das gleiche Absolute, worin Möglichkeit und Wirklichkeit eins, und, indem sie, durch ihre Natur selbst verhindert an der Quantität teilzunehmen, durch ihren Begriff Eine ist, ist jede der Einheiten eine vollkommene Welt, sich selbst genügend, und so viel es Einheiten gibt, so viel auch Welten, diese aber, da jede gleich ganz, jede absolut an sich, sind wiederum nicht voneinander unterschieden, sondern Eine Welt.

Betrachten wir nun jenes An-sich in der Einheit, so sehen wir, daß nichts von außen in sie gelangen kann, denn insofern ist sie die absolute Einheit selbst, die alles in sich enthält und aus sich hervordrängt, und die nie eingeteilt wird, wie auch die Formen sich sondern. Das Produktive also in einer jeden Einheit ist die Vollkommenheit aller Dinge selbst, das aber, wodurch das Ewige, das in dieser ist, jener sich in ein Zeitliches verwandelt, ist das beschränkende und individuierende Prinzip in ihr.

Denn das An-sich einer jeden stellt, immer gleich, das Universum vor, das Besondere aber reflektiert von jener absoluten Einheit so viel in sich, als an ihm durch die relative Entgegensetzung der Seele und des Leibes von ihr ausgedrückt ist, und da die Art dieser Entgegensetzung die größere oder geringere Vollkommenheit der Seele und des Leibes bestimmt, so stellt jede zeitlich angesehen das Universum gemäß ihrer Entwicklungsstufe vor, und in jeder ist davon so viel, als sie durch das individuierende Prinzip in sich gesetzt hat. Jede aber bestimmt sich auf dieselbe

Weise ihr Leiden und Tun, indem sie aus der Gemeinschaft mit dem Ewigen tritt, in welchem die Ideen aller Dinge sind, ohne wechselseitig voneinander zu leiden, jede vollkommen, gleich absolut.

Keine Substanz also kann als Substanz die Einwirkung einer andern erfahren oder selbst auf sie wirken, denn als solche ist jede unteilbar, ganz, absolut, das Eine selbst. Das Verhältnis von Seele und Leib ist nicht ein Verhältnis von Verschiedenen zu Verschiedenen, sondern von Einheit zu Einheit, wovon jede, an sich betrachtet, wieder in sich das Universum, gemäß ihrer besonderen Natur, darstellend, mit der andern nicht durch Verknüpfung von Ursache und Wirkung, sondern durch die in dem Ewigen bestimmte Harmonie übereinkommt. Der Körper aber als solcher wird von dem Körper bewegt, denn er selbst gehört nur zum Schein, in der wahren Welt aber ist kein Übergang; denn das An-sich ist die Einheit, welche wahrhaft betrachtet der Einwirkung so wenig fähig als bedürftig ist, sondern sich immer gleich, stets Unendliches aus Unendlichem schafft.

Das Eine aber, was schlechthin ist, ist die Substanz aller Substanzen, welche Gott genannt wird. Die Einheit seiner Vollkommenheit ist der allgemeine Ort aller Einheiten, und verhält sich zu ihnen, wie sich im Reiche des Scheins sein Ebenbild, der unendliche Raum, zu den Körpern verhält, der unberührt von den Schranken des Einzelnen durch alle hindurch geht.

Nur sofern die Vorstellungen der Einheiten unvollständig, eingeschränkt, verworren sind, stellen sie das Universum außer Gott, und zu ihm als zu seinem Grunde sich verhaltend, sofern aber adäquat, in Gott vor. Gott also ist die Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, das Licht alles Lichtes. Aus ihm kommt alles und zu ihm geht alles. Denn erstens die Erscheinungswelt ist nur in den Einheiten und nicht von ihnen getrennt, denn nur sofern sie den getrübten Schein der Einheit erblicken, ist in ihnen das Universum sinnlich, bestehend aus abgesonderten Dingen, die vergänglich und unaufhörlich wandelbar sind. Die Einheiten selbst aber sind wieder abgesondert von Gott nur in

bezug auf die Erscheinungswelt, an sich aber in Gott und eins mit ihm.

Dieses aber, o Freunde, was von jener Lehre nur die hauptsächlichsten Punkte begreift, habe ich hinreichend gehalten zu beweisen, daß auch diese Form der Philosophie auf das Eine zurückführe, welches als dasjenige bestimmt worden ist, worin ohne Gegensatz alles sei, und in dem allein die Vollkommenheit und Wahrheit aller Dinge angeschaut werde.

Bruno. Es ist noch übrig, nach eurem Willen, o Freunde, die Gegensätze des Realismus und Idealismus zu betrachten. Allein schon naht die Zeit, die uns abruft. Laßt uns also streben, o Lucian, in dem Wenigsten das Meiste zu begreifen, und, dünkt es dir fördernd, der Untersuchung die Frage zum Grunde legen: welchem Realismus der Idealismus, welchem Idealismus der Realismus entgegengesetzt sein müßte.

Lucian. Vor allem also scheint es nötig, überhaupt zu sagen, wie sich Idealismus und Realismus unterscheiden können. Nicht aber durch den Gegenstand, wenn beide die höchste Erkenntnisart bezwecken, denn dieser ist notwendig nur Einer. Sind sie aber überhaupt nicht spekulativer Art, entweder der eine von beiden oder beide, so ist im ersten Fall keine Vergleichung möglich, im andern lohnt es sich der Mühe nicht ihre Verschiedenheit zu untersuchen. Das Eine aber aller Philosophie ist das Absolute.

Bruno. Dieses also muß in Beiden auf gleiche Weise Gegenstand der höchsten Erkenntnisart sein.

Lucian. Notwendig.

Bruno. Meinst du also, daß sie sich durch die Art der Betrachtung unterscheiden?

Lucian. Ich denke.

Bruno. Wie aber? Ist in dem Absoluten eine Verschiedenheit oder Doppelheit, oder ist es nicht vielmehr notwendig und schlechthin eines?

Lucian. Nicht eine Doppelheit in ihm selbst, sondern nur in

der Betrachtung. Denn indem zwar das Reale an ihm betrachtet wird, entstehet Realismus, indem das Ideale, Idealismus. In ihm selbst aber ist das Reale auch das Ideale, und umgekehrt das Ideale das Reale.

Bruno. Es scheint nötig, daß du bestimmest, was du das Reale und was du das Ideale nennest; denn diese Worte, wie wir wissen, sind gar sehr verschiedenen Bedeutungen unterworfen.

Lucian. Unter dem Realen also laß uns in dieser Untersuchung überhaupt das Wesen, unter dem Idealen die Form verstehen.

Bruno. Der Realismus entstünde also durch die Reflexion auf das Wesen, der Idealismus aber durch das Festhalten der Form des Absoluten.

Lucian. So ist es.

Bruno. Wie aber, sagten wir nicht, im Absoluten sei Form und Wesen notwendig eins?

Lucian. So notwendig, als im Endlichen das Wesen von der Form unterschieden wird.

Bruno. Wie aber eins?

Lucian. Nicht durch Verbindung, sondern so, daß jedes für sich dasselbe ist, jedes nämlich für sich das ganze Absolute.

Bruno. Realismus also und Idealismus, indem der eine das Absolute dem Wesen, der andere der Form nach betrachtet, betrachteten notwendig und ohne Widerspruch in beiden nur Ein Ding (wenn überhaupt ein Ding) — Einen Gegenstand.

Lucian. Offenbar.

Bruno. Wie würde man aber eine solche Einheit, die nicht auf einem Zugleich-, sondern auf einem völligen Gleichsein beruhet, am besten bezeichnen?

Lucian. Wir haben sie früher schon, wie mir dünkt nicht unschicklich, als Indifferenz bezeichnet, und dadurch eben jene Gleichgültigkeit für die Betrachtung ausgedrückt.

Bruno. Wenn aber Idealismus und Realismus die höchsten Gegensätze der Philosophie sind, beruht nicht auf der Einsicht

dieser Indifferenz die Einsicht der Philosophie ohne allen Gegensatz, der Philosophie schlechthin?

Lucian. Ohne Zweifel.

Bruno. Laß uns weiter forschen nach diesem höchsten aller Geheimnisse. Haben wir nicht früher schon festgesetzt, das Absolute selbst sei von allem Entgegengesetzten weder das eine noch das andere, lautere Identität, und überhaupt nichts als es selbst, nämlich durchaus absolut.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Von der Form aber kamen wir überein, sie sei die des einen und anderen, der Idealität nämlich und der Realität, des Subjektiven und Objektiven, beides aber mit gleicher Unendlichkeit.

Lucian. So ist es.

Bruno. Jede Einheit aber des Subjektiven und Objektiven, tätig gedacht, ist ein Erkennen.

Lucian. Versteht sich.

Bruno. Ein Erkennen also, das gleich unendlich ideal und real ist, ist ein absolutes Erkennen.

Lucian. Ganz gewiß.

Bruno. Ein absolutes Erkennen ferner ist kein Denken im Gegensatz gegen ein Sein, es hält vielmehr Denken und Sein selbst schon vereinigt in sich und auf absolute Weise.

Lucian. Unstreitig.

Bruno. Es hat also auch Denken und Sein unter sich, nicht über sich.

Lucian. Es ist notwendig höher als diese beiden, sofern sie Entgegengesetzte sind.

Bruno. Dieses Erkennen aber ist mit dem Wesen des Ewigen im Verhältnis der absoluten Indifferenz.

Lucian. Notwendig, da es die Form ist.

Bruno. Da es aber Denken und Sein unter sich hat, so werden wir unmöglich Denken oder Sein zu unmittelbaren Attributen des Absoluten selbst, dem Wesen nach, machen können.

Lucian. Unmöglich.

Bruno. Werden wir also einen solchen Realismus für vollendet von seiten der Form ansehen können, der Denken und Ausdehnung als die unmittelbaren Eigenschaften des Absoluten ansieht, wie man denjenigen zu verstehen pflegt, der sonst für den vollendetsten gehalten wird?

Lucian. Nimmermehr werden wir dies können.

Bruno. Diejenigen aber, welche, auf welche Weise es sei, das Denken als solches zum Prinzip machen und ihm das Sein schlechthin entgegensetzen, werden wir ganz und gar zu den Unmündigen in der Philosophie rechnen.

Lucian. Wohl gesprochen.

Bruno. Ist es aber nicht notwendig, daß wir das absolute Erkennen als ein solches beschreiben, in welchem das Denken unmittelbar auch ein Setzen des Seins, so wie das Setzen des Seins auch ein Denken ist, anstatt daß dieses im endlichen Erkennen vielmehr als ein Nichtsetzen des Denkens, so wie das Denken als ein Nichtsein des Seins, erscheint.

Lucian. Unvermeidlich, so scheint es.

Bruno. Setzen wir aber nicht eben damit zugleich, weil in Ansehung desselben kein Gegensatz von Denken und Sein ist, jenes absolute Erkennen schlechthin identisch, einfach, lauter, ohne alle Entzweiung?

Lucian. Getroffen.

Bruno. Denken und Sein ist also nur der Potenz, nicht aber der Tat nach in ihm. Das, woraus etwas abgeschieden wird, braucht nicht das Abgeschiedene zu enthalten, sondern kann schlechthin einfach sein. Jenes Erkennen macht, eben weil es absolut ist, in der Beziehung auf die Endlichkeit oder überhaupt die Erscheinung die Trennung in Denken und Sein notwendig, anders kann es sich, als absolut, an endlichen Dingen nicht ausdrücken; jene beiden werden aber erst mit der Trennung gesetzt, und sind vor ihr und in jenem auf keine Weise vorhanden.

Lucian. Dies alles ist so beschaffen, daß ich ihm beipflichten muß.

Bruno. Denken und Sein aber können im Endlichen als solchem nie mehr auf absolute Weise, also immer nur relativ vereinigt sein?

Lucian. Notwendige Folge, so scheint es, wenn die Endlichkeit der Form nach auf dem Gegensatz des Denkens und Seins beruht.

Bruno. Ist nicht aber notwendig auch im Endlichen ein Punkt, wo beide, wenn sie nicht absolut ungetrennt, doch absolut vereinigt sind, da nämlich, wo das im Unendlichen ausgedrückte Wesen des Absoluten vollkommen durch das im Endlichen oder im Sein dargestellt ist?

Lucian. Wir haben einen solchen Punkt abgeleitet. Er ist notwendig da, wo das unendliche Erkennen sich als Subjektives auf ein Objektives bezieht, das die ganze unendliche Möglichkeit von jenem in sich als Wirklichkeit darstellt. Es ist der Einschlagpunkt des Unendlichen in das Endliche.

Bruno. Notwendig aber ist die Beziehung des unendlichen Erkennens auf das Objektive, der Unendlichkeit unerachtet, welche dieses im Endlichen ausdrückt, die Beziehung auf ein Einzelnes. Die Einheit des Denkens mit dem Sein ist also nur in der Idee und in einer intellektuellen Anschauung absolut, in der Tat aber oder in der Wirklichkeit immer nur relativ.

Lucian. Dies ist einleuchtend.

Bruno. Da wir nun jene bestimmte Einheit des Denkens und des Seins überhaupt Ichheit genannt haben, so werden wir dieselbe, sofern sie intellektuell angeschaut wird, absolute Ichheit, sofern sie aber relativ ist, relative Ichheit nennen können.

Lucian. Ohne Bedenken.

Bruno. In der relativen Ichheit nun werden die Objekte zwar durch die Beziehung des objektiv gesetzten Erkennens auf den unendlichen Begriff desselben, aber nur für ihre Endlichkeit und in ihrer Endlichkeit, unendlich gesetzt und bestimmt, der Gegensatz von Endlichem und Unendlichem ist nur relativ aufgehoben, es entstehen relative Wahrheiten, zwar unendliches, aber nur relatives Wissen.

Lucian. Auch hierüber sind wir übereingekommen.

Bruno. In der absoluten Ichheit aber oder in der intellektuellen Anschauung werden die Dinge nicht für die Erscheinung, obzwar unendlich, sondern dem ewigen Charakter nach, oder wie sie an sich sind, bestimmt. Es entsteht absolutes Wissen.

Lucian. So muß es sein.

Bruno. Insofern die Objekte nur durch das relative Wissen unendlich bestimmt werden, sind sie auch nur durch dieses Wissen und für dieses Wissen.

Lucian. Freilich.

Bruno. Und wollen wir Idealität im gemeinen Sinn nur als das Entgegengesetzte der sinnlichen Realität, Idealismus aber für nichts weiter als eine Lehre ansehen, die die Realität der Sinnenwelt leugnet, so ist den so bestimmten Dingen gegenüber alle Philosophie notwendig Idealismus und dem Realismus, in gleich gemeinem Sinn, ebenso notwendig entgegengesetzt.

Lucian. Notwendig.

Bruno. Auf diesem Standpunkt der bloßen relativen Einheit von Subjekt und Objekt erscheint die absolute Einheit beider als etwas von ihr schlechthin Unabhängiges, unerreichbar durch Wissen. Nur im Handeln wird sie ihrer im relativen Wissen erhaltenen Natur gemäß, nämlich als eine von diesem Wissen schlechthin unabhängige, objektiv, denn das Objektive in dem, was geschehen soll, erscheint als etwas, das schlechthin kein Wissen ist, weil dieses (nach der Voraussetzung) bedingt, jenes aber unbedingt ist. Hiermit ist das Differenzverhältnis des Absoluten mit dem Wissen und Erkennen fest gemacht. Vom relativen Wissen aus wird also das Urreale in die Ethik, die Spekulation aber in Ansehung desselben an die Pflicht verwiesen. Hier erscheint die Einheit des Denkens mit dem Sein erst kategorisch und absolut, aber, weil die absolute Harmonie der Wirklichkeit mit der Möglichkeit in der Zeit nie möglich ist, nicht absolut gesetzt, sondern absolut gefordert, für das Handeln also als Gebot und unendliche Aufgabe, für das Denken aber als Glaube, welcher das Ende aller Spekulation ist.

Lucian. Es ist nichts gegen die Richtigkeit dieser Folgerungen einzuwenden.

Bruno. Nachdem die absolute Einheit des Denkens und Seins einmal nur als Forderung existiert, so ist sie auch überall, wo sie ist, in der Natur z. B., nur durch das Sollen und für das Sollen. Dieses ist der Urstoff nicht nur alles Handelns, sondern auch alles Seins. Nur für die Ethik hat die Natur eine spekulative Bedeutung, denn sie ist überhaupt nur Organ, nur Mittel: nicht um ihrer eignen Göttlichkeit willen, schön ohne Zweck außer sich und an sich selbst, sondern für sich betrachtet tot, bloßer Gegenstand und Stoff eines Handelns, das außer ihr liegt und nicht aus ihr selbst stammt.

Lucian. Es folgt, wie du sagst.

Bruno. Wird nicht eine Philosophie, die auf ein solches Wissen gegründet ist, vollkommen den Inbegriff des gemeinen Bewußtseins darstellen und ihm ganz angemessen sein, ohne — eben deswegen — im mindesten Philosophie zu sein?

Lucian. Ganz gewiß.

Bruno. Jener Idealismus, welcher, nachdem er die absolute Einheit verloren, statt des absoluten Indifferenzpunkts den relativen der Unterordnung des Seins unter das Denken, des Endlichen und Ewigen unter das Unendliche, zum Prinzip macht, wird notwendig dem Realismus entgegengesetzt sein?

Lucian. Unfehlbar, wenn dieser sich auf das Wesen des Absoluten gründet, diesem aber nur das absolute Erkennen gleichgesetzt werden kann.

Bruno. Ein solcher hat eben deswegen auch nicht das Ideale an sich, sondern nur das erscheinende Ideale zum Prinzip?

Lucian. Notwendig, denn sonst würde er sich außer allem Gegensatz mit Realismus erblicken.

Bruno. Das reine Subjekt-Objekt aber, jenes absolute Erkennen, das absolute Ich, die Form aller Formen, ist der dem Absoluten eingeborne Sohn, gleich ewig mit ihm, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern eins. Wer also diesen besitzt, besitzt auch den Vater, nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus ihm ist, ist dieselbe welche aus jenem.

Jene Indifferenz also im Absoluten, daß nämlich in Ansehung

seiner die Idee die Substanz, das Reale schlechthin, die Form auch das Wesen, das Wesen die Form ist, eins von dem andern untrennbar, jedes des andern völlig gleichendes Ebenbild nicht nur, sondern das andere selbst — diese Indifferenz erkennen heißt den absoluten Schwerpunkt und gleichsam jenes Urmetall der Wahrheit erkennen, dessen Stoff alles einzelne Wahre legiert, und ohne welchen nichts wahr ist.

Dieser Schwerpunkt ist derselbe im Idealismus und Realismus, und wenn beide sich entgegengesetzt sind, fehlt es nur an der Erkenntnis oder vollkommenen Darstellung desselben in dem einen oder in beiden.

Was aber die Form der Wissenschaft betrifft, und die Forderung, den gedrungenen Keim jenes Prinzips zur höchsten Entwicklung und bis zur vollkommenen Harmonie mit der Gestalt des Universums auszubilden, von der die Philosophie der getreue Abdruck sein soll, so können wir zu diesem Zweck keine vortrefflichere Regel weder uns selbst noch andern vorschreiben, die wir beständig vor Augen haben, als welche ein Philosoph vor uns in den Worten hinterlassen hat: Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge nachzuforschen; den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimnis der Kunst.

Diesem folgend werden wir erst in der absoluten Gleichheit des Wesens und der Form die Art erkennen, wie sowohl Endliches als Unendliches aus ihrem Inneren hervorquillt, und das eine notwendig und ewig bei dem andern ist, und wie jener einfache Strahl, der vom Absoluten ausgeht und es selbst ist, in Differenz und Indifferenz, Endliches und Unendliches getrennt erscheine, begreifen, die Art aber der Trennung und der Einheit für jeden Punkt des Universums genau bestimmen, und dieses bis dahin verfolgen, wo jener absolute Einheitspunkt in die zwei relativen getrennt erscheint, und in dem einen den Quellpunkt der reellen und natürlichen, in dem andern der ideellen und der göttlichen Welt erkennen, und mit jener zwar die Menschwerdung Gottes

von Ewigkeit, mit dieser die notwendige Gottwerdung des Menschen feiern, und indem wir auf dieser geistigen Leiter frei und ohne Widerstand auf und ab uns bewegen, jetzt herabsteigend die Einheit des göttlichen und natürlichen Prinzips getrennt, jetzt hinaufsteigend und alles wieder auflösend in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur sehen.

Dann, nachdem wir zu dieser Höhe gelangt sind und das harmonische Licht jenes wundervollen Erkennens angeschaut, dieses aber zugleich als das Reale des göttlichen Wesens erkannt haben, wird es uns verstattet sein, die Schönheit in ihrem höchsten Glanze zu sehen, ohne von ihrem Anblick geblendet zu werden, und in der seligen Gemeinschaft mit allen Göttern zu leben. Dann werden wir die königliche Seele des Jupiter begreifen; sein ist die Macht; unter ihm aber ist das formende und das formlose Prinzip, welches in der Tiefe des Abgrunds ein unterirdischer Gott wieder zusammenknüpft: er aber wohnt in unnahbarem Äther. Auch die Schicksale des Universums werden uns nicht verborgen bleiben, die Zurückziehung des göttlichen Prinzips von der Welt, und wie die mit der Form vermählte Materie der starren Notwendigkeit überliefert worden, noch werden uns die Vorstellungen von den Schicksalen und dem Tode eines Gottes dunkel sein, die in allen Mysterien gegeben werden, die Leiden des Osiris und der Tod des Adonis. Vor allem aber werden unsere Augen auf die oberen Götter gerichtet sein, und jenes seligsten Seins Teilnahme durch Anschaun erlangend, werden wir wahrhaft, wie die Alten sich ausdrückten, vollendet werden, indem wir nicht nur als der Sterblichkeit Entflohene, sondern als solche, die die Weihe unsterblicher Güter empfangen haben, in dem herrlichen Kreise leben. Jedoch, o Freunde, schon mahnt uns die sinkende Nacht und das Licht einsam funkelnder Sterne. Lasset uns also von hinnen gehen.

Anmerkungen.

Über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Zur vorläufigen Erläuterung diene die Stelle des Platon (in Tim. p. 385): *Δύο αἰτίας εἴδη χρὴ διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται.*

Seite 436. so daß Sophokles usw. In einem Fragment, welches Plutarch aufbewahrt hat, und das sich Opp. Soph. ed Brunk. T. IV, p. 686 findet.

Seite 446. Sokrates bei Plato usw. In der Stelle des Phileb. p. 217.

Seite 474. Merke also, o Freund, den Sinn der Gesetze, die ein göttlicher Verstand uns enthüllt zu haben scheint. Hierunter werden die Keplerischen Gesetze verstanden. Um den spekulativen Sinn derselben zu ahnden, muß man sie von den spätern empirischen und mechanischen Entstellungen zuvor befreit und in ihrer Reinheit erkannt haben. Hierüber können wir uns mit Überzeugung auf die früheren Bemühungen eines Freunds berufen: das Positive der hier ausgedrückten Ansicht dieser Gesetze ist dem allgemeinen Schema der Konstruktion, welches in dieser Unterredung herrschend ist, gemäß; denn nach demselben verhalten sich die drei Keplerischen Gesetze überhaupt wie Indifferenz, Differenz und das, worin beide zur Einheit rekonstruiert sind, Totalität; sie drücken auf diese Weise den ganzen Vernunft-Organismus vollkommen aus und bilden ein in sich geschlossenes System. Dieses mag zum Verstehen der Reden des Bruno der vorläufige Leitstern für diejenigen sein, welche nicht fernere anderwärts zu gebende Erläuterungen erwarten wollen.

Seite 514. Die Schicksale also jener Lehre usw. Für Kenner bedarf es vielleicht nicht der Erinnerung, daß die folgende Darstellung sich der besondern Art, wie Jordanus Brunus die Lehre vom Universum dargestellt hat, vorzüglich nach dem geistreichen Auszug, welcher von seinem Werk: Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen[1], als Anhang zu den Briefen über die Lehre des Spinoza von Jacobi, gegeben worden ist, am meisten annähere.

Ausgenommen, daß Brunus die Seele und die Form eines Dings für iden-

[1] Die unten in [ ] angegebenen Seiten beziehen sich auf Giordano Bruno, Von der Ursache etc., dtsch. von Kuhlenbeck 1906.

tisch erklärt (a. a. O. S. 473), wodurch es ihm unmöglich wird, den höchsten Punkt der Indifferenz zwischen Materie und Form mit durchgängiger Klarheit zu gewinnen, Alexander dagegen die Seele selbst als den Einen Gegensatz in der Form behauptet, sonach der Form unterordnet, können folgende Stellen des Brunus als Belege und Parallelen seiner Darstellung betrachtet werden:

„Wir müssen von der zufälligen Form die notwendige, ewige und erste Form unterscheiden, welche aller Formen Form und Quelle ist."

„Diese erste allgemeine Form und jene erste allgemeine Materie, wie sind sie vereinigt, unzertrennlich, verschieden und dennoch nur Ein Wesen? Dieses Rätsel müssen wir aufzulösen suchen." S. 486, 487 [87, 88].

„Die vollkommene Möglichkeit des Daseins der Dinge kann vor ihrem wirklichen Dasein nicht vorhergehen und ebensowenig nach demselben überbleiben. Wenn es eine vollkommene Möglichkeit wirklich zu sein ohne wirkliches Dasein gäbe, so erschafften die Dinge sich selbst und wären da, ehe sie waren. Das erste und vollkommenste Prinzip fasset alles Dasein in sich, kann alles sein, und ist alles. Tätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit sind also in ihm ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Nicht so die andern Dinge, welche sein und nicht sein, so oder anders bestimmt werden können. Jeder Mensch ist in jedem Augenblick, was er in diesem Augenblick sein, aber nicht alles, was er überhaupt und der Substanz nach sein kann. Was alles ist, was es sein kann, ist nur ein Einziges, welches in seinem Dasein alles andere Dasein begreift." S. 488 [89].

„Das Universum, die unerzeugte Natur, ist ebenfalls alles, was sie sein kann, in der Tat und auf einmal, weil sie alle Materie nebst der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt: aber in ihren Entwicklungen von Moment zu Moment, ihren besondern Teilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Äußerlichkeit, ist sie schon nicht mehr, was sie ist und sein kann, sondern nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Prinzips, in welchem tätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit eins und dasselbe sind." S. 489f. [90].

„Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieses Lichtes noch für die Tiefe dieses Abgrundes; worüber die heiligen Bücher, indem sie die beiden äußersten Enden zusammenfassen, mit Erhabenheit sagen: Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus." S. 491.

„Man hüte sich, die Materie der zweiten Gattung, welche das Subjekt allein der natürlichen und veränderlichen Dinge ist, mit derjenigen zu vermischen, welche sinnliche und übersinnliche Welt miteinander gemein haben." S. 491 [S, 93 f.].

„Diese Materie, welche den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, ist ein mannigfaltiges Wesen, insofern es die Menge der Formen in sich schließt, in sich betrachtet aber schlechterdings einfach und unteilbar. Weil sie alles ist, kann sie nichts insbesondere sein. Ich gestehe, daß es nicht für jeden leicht zu fassen ist, wie etwas alle Eigenschaften und keine besitzen, das formelle Wesen von allem sein, und doch selbst keine Form haben könne; doch ist dem Weltweisen der Satz bekannt: non potest esse idem, totum et aliquid." S. 494 [104].

S. 520. Nicht mit Unrecht, o Freund usw. Anselmo, indem er sich

einerseits an den Leibnizischen Intellektualismus anschließt, scheint auf der anderen Seite durch die erste Beschränktheit desselben, welche in dem Ausgehen von dem Begriff der Monas liegt, in seiner Darstellung gleichfalls beengt; zugleich aber könnte jedoch die Frage entstehen, ob jene Lehre hier nicht wirklich zu einem höhern Sinn umgedeutet worden, und ob in den Verwicklungen und der Unform, welche jene erste Einschränkung notwendig macht, je eine Äußerung der wahren Philosophie mit der Klarheit, wie mehrere in der Rede des Anselmo, z. B. daß nur inadäquate Vorstellung die Dinge außer Gott sehen lasse u. dgl., durchgebrochen sei. Diese Frage ist um so natürlicher, je allgemeiner bis in unsere Zeit, selbst von denen, welche sich zu Leibniz bekennen oder die Philosophie zu ihm zurückführen wollen, seine Lehre, nicht ohne seine Schuld, in Hauptpunkten, wie die der vorherbestimmten Harmonie (welche auf die Verbindung des Leibes mit der Seele bezogen wird), dem Verhältnis der Monaden zu Gott usf., ganz unverstanden geblieben ist; gleichwohl möchte sich in der Rede des Anselmo nichts finden, das nicht mit einzelnen Stellen aus Leibniz wirklich belegt werden könnte, ohne daß man nötig hätte zu der Berufung auf den Geist des Intellektualsystems seine Zuflucht zu nehmen. Das Sein z. B. der Einheiten in Gott betreffend, und daß für die adäquate oder Vernunftvorstellung alles in Gott sei, kann man sich auf mehrere Äußerungen beziehen, die teils in den Nouveaux essais selbst, teils in einer Zugabe zu denselben, über das Theorem des Malebranche, daß wir alle Dinge in Gott sehen, befindlich sind.

Seite 532. welche ein Philosoph vor uns in den Worten hinterlassen hat usw. Auch dieser ist Jordanus Brunus, dessen hier (aus dem schon erwähnten Auszug S. 507) angeführte Worte allerdings als das Symbolum der wahren Philosophie betrachtet werden können.

Vorlesungen

über die

Methode des akademischen Studiums.

1803.

Weitere unveränderte Auflagen 1813 und 1830.

Vorwort.

Diese Vorlesungen sind im Sommer 1802 auf der Universität zu Jena gehalten. Ihre Wirkung auf eine beträchtliche Anzahl von Zuhörern, die Hoffnung, daß manche Ideen derselben, außer andern Folgen, auch für die nächsten oder doch zukünftigen Bestimmungen der Akademien von einigem Gewicht sein könnten, der Gedanke, daß, wenn sie ihrem Zwecke nach keine neuen Enthüllungen über die Prinzipien erwarten lassen, doch die dem allgemeinfaßlichen Vortrag genähertere Darstellung der letzteren, so wie die aus ihnen hervorgehende Ansicht des Ganzen der Wissenschaften, nicht ohne allgemeineres Interesse sein würde, schienen dem Verfasser hinreichende Bestimmungsgründe zur öffentlichen Bekanntmachung derselben.

Inhalt.

Seite

Erste Vorlesung. Über den absoluten Begriff der Wissenschaft . 541

Zweite Vorlesung. Über die wissenschaftliche und sittliche Bestimmung der Akademien 553

Dritte Vorlesung. Über die ersten Voraussetzungen des akademischen Studiums 569

Vierte Vorlesung. Über das Studium der reinen Vernunftwissenschaften: der Mathematik und der Philosophie im allgemeinen 578

Fünfte Vorlesung. Über die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie 587

Sechste Vorlesung. Über das Studium der Philosophie insbesondere 596

Siebente Vorlesung. Über einige äußere Gegensätze der Philosophie, vornehmlich den der positiven Wissenschaften 606

Achte Vorlesung. Über die historische Konstruktion des Christentums 616

Neunte Vorlesung. Über das Studium der Theologie 626

Zehnte Vorlesung. Über das Studium der Historie und der Jurisprudenz 636

Elfte Vorlesung. Über die Naturwissenschaft im allgemeinen . . 647

Zwölfte Vorlesung. Über das Studium der Physik und Chemie . 657

Dreizehnte Vorlesung. Über das Studium der Medizin und der organischen Naturlehre überhaupt 665

Vierzehnte Vorlesung. Über Wissenschaft der Kunst, in bezug auf das akademische Studium 674

Erste Vorlesung.

Über den absoluten Begriff der Wissenschaft.

Die besondern Gründe kurz anzugeben, die mich bestimmen diese Vorlesungen zu halten, möchte nicht überflüssig sein; überflüssiger wäre es ohne Zweifel, sich bei dem allgemeinen Beweis lange zu verweilen, daß Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums für den studierenden Jüngling nicht allein nützlich, sondern notwendig, für die Belebung und die bessere Richtung der Wissenschaft selbst ersprießlich sind.

Der Jüngling, wenn er mit dem Beginn der akademischen Laufbahn zuerst in die Welt der Wissenschaften eintritt, kann, je mehr er selbst Sinn und Trieb für das Ganze hat, desto weniger einen andern Eindruck davon erhalten, als den eines Chaos, in dem er noch nichts unterscheidet, oder eines weiten Ozeans, auf den er sich ohne Kompaß und Leitstern versetzt sieht. Die Ausnahmen der wenigen, welchen frühzeitig ein sicheres Licht den Weg bezeichnet, der sie zu ihrem Ziele führt, können hier nicht in Betracht kommen. Die gewöhnliche Folge jenes Zustandes ist: bei besser organisierten Köpfen, daß sie sich regel- und ordnungslos allen möglichen Studien hingeben, nach allen Richtungen schweifen, ohne in irgend einer bis zu dem Kern vorzudringen, welcher der Ansatz einer allseitigen und unendlichen Bildung ist, oder ihren fruchtlosen Versuchen im besten Fall etwas anderes als am Ende der akademischen Laufbahn

die Einsicht zu verdanken, wie vieles sie umsonst getan und wie vieles Wesentliche vernachlässigt; bei andern, die von minder gutem Stoffe gebildet sind, daß sie gleich anfangs die Resignation üben, alsbald sich der Gemeinheit ergeben und höchstens durch mechanischen Fleiß und mechanisches Auffassen mit dem Gedächtnisse so viel von ihrem besondern Fach sich anzueignen suchen, als sie glauben, daß zu ihrer künftigen äußeren Existenz notwendig sei.

Die Verlegenheit, in der sich der Bessere in Ansehung der Wahl sowohl der Gegenstände als der Art seines Studierens befindet, macht, daß er sein Vertrauen nicht selten Unwürdigen zuwendet, die ihn mit der Niedrigkeit ihrer eignen Vorstellungen von den Wissenschaften oder ihrem Haß dagegen erfüllen.

Es ist also notwendig, daß auf Universitäten öffentlicher allgemeiner Unterricht über den Zweck, die Art, das Ganze und die besondern Gegenstände des akademischen Studiums erteilt werde.

Eine andere Rücksicht kommt noch in Betracht. Auch in der Wissenschaft und Kunst hat das Besondere nur Wert, sofern es das Allgemeine und Absolute in sich empfängt. Es geschieht aber, wie die meisten Beispiele zeigen, nur zu häufig, daß über der bestimmten Beschäftigung die allgemeine der universellen Ausbildung, über dem Bestreben, ein vorzüglicher Rechtsgelehrter oder Arzt zu werden, die weit höhere Bestimmung des Gelehrten überhaupt, des durch Wissenschaft veredelten Geistes vergessen wird. Man könnte erinnern, daß gegen diese Einseitigkeit der Bildung das Studium der allgemeineren Wissenschaften ein zureichendes Gegenmittel sei. Ich bin nicht gesonnen, dies im Allgemeinen zu leugnen, und behaupte es vielmehr selbst. Die Geometrie und Mathematik läutert den Geist zur rein vernunftmäßigen Erkenntnis, die des Stoffes nicht bedarf. Die Philosophie, welche den ganzen Menschen ergreift und alle Seiten seiner Natur berührt, ist noch mehr geeignet, den Geist von den Beschränktheiten einer einseitigen Bildung zu befreien und in das Reich des Allgemeinen und Absoluten zu erheben. Allein entweder existiert zwischen der allgemeineren Wissenschaft und dem besondern Zweig der Erkenntnis, dem der Einzelne sich widmet, überhaupt

keine Beziehung, oder die Wissenschaft in ihrer Allgemeinheit kann sich wenigstens nicht so weit herunterlassen, diese Beziehungen aufzuzeigen, so daß der, welcher sie nicht selbst zu erkennen imstande ist, sich in Ansehung der besondern Wissenschaften doch von der Leitung der absoluten verlassen sieht, und lieber absichtlich sich von dem lebendigen Ganzen isolieren, als durch ein vergebliches Streben nach der Einheit mit demselben seine Kräfte nutzlos verschwenden will.

Der besondern Bildung zu einem einzelnen Fach muß also die Erkenntnis des organischen Ganzen der Wissenschaften vorangehen. Derjenige, welcher sich einer bestimmten ergibt, muß die Stelle, die sie in diesem Ganzen einnimmt, und den besondern Geist, der sie beseelt, so wie die Art der Ausbildung kennen lernen, wodurch sie dem harmonischen Bau des Ganzen sich anschließt, die Art also auch, wie er selbst diese Wissenschaft zu nehmen hat, um sie nicht als ein Sklave, sondern als ein Freier und im Geiste des Ganzen zu denken.

Sie erkennen aus dem eben Gesagten schon, daß eine Methodenlehre des akademischen Studiums nur aus der wirklichen und wahren Erkenntnis des lebendigen Zusammenhangs aller Wissenschaften hervorgehen könne, daß ohne diese jede Anweisung tot, geistlos, einseitig, selbst beschränkt sein müsse. Vielleicht aber war diese Forderung nie dringender als zu der gegenwärtigen Zeit, wo sich alles in Wissenschaft und Kunst gewaltiger zur Einheit hinzudrängen scheint, auch das scheinbar Entlegenste in ihrem Gebiet sich berührt, jede Erschütterung, die im Zentrum oder der Nähe desselben geschieht, schneller und gleichsam unmittelbarer auch in die Teile sich fortleitet, und ein neues Organ der Anschauung allgemeiner und fast für alle Gegenstände sich bildet. Nie kann eine solche Zeit vorbeigehen ohne die Geburt einer neuen Welt, welche diejenigen, die nicht tätigen Teil an ihr haben, unfehlbar in die Nichtigkeit begräbt. Vorzüglich nur den frischen und unverdorbenen Kräften der jugendlichen Welt kann die Bewahrung und Ausbildung einer edlen Sache vertraut werden. Keiner ist von der Mitwirkung ausgeschlossen, da in jeden Teil, den er sich nimmt, ein Moment des allgemeinen Wiedergebärungsprozesses fällt. Um mit Erfolg einzugreifen, muß er, selbst

vom Geist des Ganzen ergriffen, seine Wissenschaft als organisches Glied begreifen und ihre Bestimmung in der sich bildenden Welt zum voraus erkennen. Hierzu muß er entweder durch sich selbst oder durch andere zu einer Zeit gelangen, wo er nicht selbst schon in obsoleten Formen verhärtet, noch nicht durch lange Einwirkung fremder oder Ausübung eigner Geistlosigkeit der höhere Funken in ihm erstickt ist, in der früheren Jugend also und nach unsern Einrichtungen im Anfang des akademischen Studiums.

Von wem soll er diese Erkenntnis erlangen, und wem soll er sich in dieser Rücksicht vertrauen? Am meisten sich selbst und dem bessern Genius, der sicher leitet[1]; dann denjenigen, von denen sich am bestimmtesten einsehen läßt, daß sie durch ihre besondere Wissenschaft schon verbunden waren, sich die höchsten und allgemeinsten Ansichten von dem Ganzen der Wissenschaften zu erwerben. Derjenige, welcher selbst nicht die allgemeine Idee der Wissenschaft hat, ist ohne Zweifel am wenigsten fähig, sie in andern zu erwecken; der einer untergeordneten und beschränkten Wissenschaft seinen übrigens rühmlichen Fleiß widmet, nicht geeignet, sich zur Anschauung eines organischen Ganzen der Wissenschaft zu erheben. Diese Anschauung ist überhaupt und im Allgemeinen nur von der Wissenschaft aller Wissenschaften, der Philosophie, im Besondern also nur von dem Philosophen zu erwarten, dessen besondere Wissenschaft zugleich die absolut allgemeine, dessen Streben also an sich schon auf die Totalität der Erkenntnis gerichtet sein muß.

Diese Betrachtungen sind es, meine Herren, die mich bestimmt haben, diese Vorlesungen zu eröffnen, deren Absicht Sie aus dem Vorhergehenden ohne Mühe erkennen. Inwieweit ich imstande sein werde, meiner eignen Idee eines solchen Vortrags und demnach meinen Absichten ein Genüge zu tun, diese Frage

---

[1] Jeder Mensch hat einen inneren Freund, seine Eingebungen sind am reinsten in der Jugend; nur Frivolität verscheucht ihn, sowie Hinneigung zu gemeinen Zwecken ihn endlich ganz verstummen macht. (Von hier an wieder Zusätze, teils im Text mit [], teils in Noten, aus einem Handexemplar des Verfassers, wie früher. A. d. O.)

vorläufig zu beantworten, überlasse ich ruhig dem Zutrauen, welches Sie mir jederzeit geschenkt haben, und dessen mich wert zu zeigen, ich auch bei dieser Gelegenheit streben werde.

Lassen Sie mich alles, was doch bloß Einleitung, Vorbereitung sein könnte, abkürzen und gleich unmittelbar zu dem Einen gelangen, wovon unsere ganze folgende Untersuchung abhängig sein wird, und ohne das wir keinen Schritt zur Auflösung unserer Aufgabe tun können. Es ist die Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in den ganzen unermeßlichen Baum der Erkenntnis sich ausbreitet. Als das Wissen alles Wissens muß es dasjenige sein, was die Forderung oder Voraussetzung, die in jeder Art desselben gemacht wird, aufs vollkommenste und nicht nur für den besondern Fall, sondern schlechthin allgemein erfüllt und enthält. Man mag nun diese Voraussetzung als Übereinstimmung mit dem Gegenstande, als reine Auflösung des Besondern ins Allgemeine oder wie immer ausdrücken, so ist diese weder überhaupt noch in irgend einem Falle ohne die höhere Voraussetzung denkbar, daß das wahre Ideale allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre Reale und außer jenem kein anderes sei. Wir können diese wesentliche Einheit selbst in der Philosophie nicht eigentlich beweisen, da sie vielmehr der Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit ist; es läßt sich nur eben dies beweisen, daß ohne sie überhaupt keine Wissenschaft sei, und es läßt sich nachweisen, daß in allem, was nur Anspruch macht Wissenschaft zu sein, eigentlich diese Identität oder dieses gänzliche Aufgehen des Realen im Idealen [und umgekehrt die Möglichkeit der gänzlichen Umsetzung des Idealen ins Reale] beabsichtigt werde.

Bewußtlos liegt diese Voraussetzung allem dem, was die verschiedenen Wissenschaften von allgemeinen Gesetzen der Dinge oder der Natur überhaupt rühmen, so wie ihrem Bestreben nach Erkenntnis derselben zugrunde. Sie wollen, daß das Konkrete und das in besondern Erscheinungen Undurchdringliche sich für

sie in die reine Evidenz und die Durchsichtigkeit einer allgemeinen Vernunfterkenntnis auflöse. Man läßt diese Voraussetzung in den beschränkteren Sphären des Wissens und für den einzelnen Fall gelten, wenn man sie auch allgemein und absolut, wie sie von der Philosophie ausgesprochen wird, weder verstehen noch eben deswegen zugeben sollte.

Mehr oder weniger mit Bewußtsein gründet der Geometer seine Wissenschaft auf die absolute Realität des schlechthin Idealen, der, wenn er beweist, daß in jedem möglichen Dreieck alle drei Winkel zusammen zweien rechten gleich sind, dieses sein Wissen nicht durch Vergleichung mit konkreten oder wirklichen Triangeln, auch nicht unmittelbar von ihnen, sondern von dem Urbild beweist: er weiß dies unmittelbar aus dem Wissen selbst, welches schlechthin-ideal, und aus diesem Grunde auch schlechthin-real ist. Aber wenn man auch die Frage nach der Möglichkeit des Wissens auf die des bloß endlichen Wissens einschränken wollte, so wäre selbst die Art empirischer Wahrheit, welche dieses hat, nimmer durch irgend ein Verhältnis zu etwas, das man Gegenstand nennt — denn wie könnte man zu diesem anders als immer nur durch das Wissen hindurchkommen? — es wäre also überhaupt nicht begreiflich, wenn nicht jenes an sich Ideale, das in dem zeitlichen Wissen nur der Endlichkeit eingebildet erscheint, die Realität und die Substanz der Dinge selbst wäre.

Aber eben diese erste Voraussetzung aller Wissenschaften, jene wesentliche Einheit des unbedingt Idealen und des unbedingt Realen ist nur dadurch möglich, daß dasselbe, welches das eine ist, auch das andere ist. Dieses aber ist die Idee des Absoluten, welche die ist: daß die Idee in Ansehung seiner auch das Sein ist. So daß das Absolute auch jene oberste Voraussetzung des Wissens und das erste Wissen selbst ist.

Durch dieses erste Wissen ist alles andere Wissen im Absoluten und selbst absolut. Denn obwohl das Urwissen in seiner vollkommenen Absolutheit ursprünglich nur in jenem, als dem absolut-Idealen, wohnt, ist es doch uns selbst als das Wesen aller Dinge und der ewige Begriff von uns selbst eingebildet, und

unser Wissen in seiner Totalität ist bestimmt, ein Abbild jenes ewigen Wissens zu sein. Es versteht sich, daß ich nicht von den einzelnen Wissenschaften rede, welche und inwiefern sie sich von dieser Totalität abgesondert und von ihrem wahren Urbild entfernt haben. Allerdings kann nur das Wissen in seiner Allheit der vollkommene Reflex jenes vorbildlichen Wissens sein, aber alles einzelne Wissen und jede besondere Wissenschaft ist in diesem Ganzen als organischer Teil begriffen; und alles Wissen daher, das nicht mittelbar oder unmittelbar, und sei es durch noch so viele Mittelglieder hindurch, sich auf das Urwissen bezieht, ist ohne Realität und Bedeutung.

Von der Fähigkeit, alles, auch das einzelne Wissen, in den Zusammenhang mit dem Ursprünglichen und Einen zu erblicken, hängt es ab, ob man in der einzelnen Wissenschaft mit Geist und mit derjenigen höhern Eingebung arbeite, die man wissenschaftliches Genie nennt. Jeder Gedanke, der nicht in diesem Geiste der Ein- und Allheit gedacht ist, ist in sich selbst leer und verwerflich; was nicht harmonisch einzugreifen fähig ist in dieses treibende und lebende Ganze, ist ein toter Absatz, der nach organischen Gesetzen früher oder später ausgestoßen wird, und freilich gibt es auch im Reiche der Wissenschaft geschlechtslose Bienen genug, die, weil ihnen zu produzieren versagt ist, durch anorgische Absätze nach außen ihre eigne Geistlosigkeit in Abdrücken vervielfältigen.

Indem ich jene Idee von der Bestimmung alles Wissens ausgesprochen habe, habe ich von der Würde der Wissenschaft an sich selbst nichts mehr hinzuzufügen: keine Norm der Ausbildung oder der Aufnahme der Wissenschaft in sich selbst, die ich in dem Folgenden aufstellen kann, wird aus einem andern Grunde als dieser Einen Idee fließen.

Von Pythagoras erzählen die Geschichtschreiber der Philosophie, daß er den bis auf seine Zeit gangbaren Namen der Wissenschaft, *σοφία*, zuerst in den der *φιλοσοφία*, der Liebe zur Weisheit, verwandelt habe, aus dem Grunde, weil außer Gott niemand weise sei. Wie es sich mit der historischen Wahrheit

dieses Berichts verhalte, so ist doch in jener Umänderung selbst wie in dem angegebenen Grund anerkannt, daß alles Wissen ein Streben nach Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, eine Teilnahme an demjenigen Urwissen sei, dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist. Nach derselbigen Ansicht, da alles Wissen nur Eines ist, und jede Art desselben nur als Glied eintritt in den Organismus des Ganzen, sind alle Wissenschaften und Arten des Wissens Teile der Einen Philosophie, nämlich des Strebens, an dem Urwissen teilzunehmen.

Alles nun, was unmittelbar aus dem Absoluten als seiner Wurzel stammt, ist selbst absolut, demnach ohne Zweck außer sich, selbst Zweck. Das Wissen, in seiner Allheit, ist aber die eine, gleich absolute Erscheinung des Einen Universum, von dem das Sein oder die Natur die andere ist. Im Gebiet des Realen herrscht die Endlichkeit, im Gebiet des Idealen die Unendlichkeit; jenes ist durch Notwendigkeit das, was es ist, dieses soll es durch Freiheit sein. Der Mensch, das Vernunftwesen überhaupt, ist hingestellt, eine Ergänzung der Welterscheinung zu sein: aus ihm, aus seiner Tätigkeit soll sich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt, da die Natur zwar das ganze göttliche Wesen, aber nur im Realen, empfängt; das Vernunftwesen soll das Bild derselben göttlichen Natur, wie sie an sich selbst ist, demnach im Idealen ausdrücken.

Wir haben gegen die Unbedingtheit der Wissenschaft einen sehr gangbaren Einwurf zu erwarten, dem wir einen höhern Ausdruck leihen wollen, als er gewöhnlich annimmt, nämlich: daß von jener in der Unendlichkeit zu entwerfenden Darstellung des Absoluten das Wissen selbst nur ein Teil, in ihr wieder nur als Mittel begriffen sei, zu dem sich das Handeln als Zweck verhalte.

Handeln, Handeln! ist der Ruf, der zwar von vielen Seiten ertönt, am lautesten aber von denjenigen angestimmt wird, bei denen es mit dem Wissen nicht fort will.

Es hat viel Empfehlendes für sich, zum Handeln aufzufordern. Handeln, denkt man, kann jeder, denn dies hängt nur vom freien

Willen ab. Wissen aber, besonders philosophisches, ist nicht jedermanns Ding, und, ohne andere Bedingungen, auch mit dem besten Willen nichts darin auszurichten.

Wir stellen die Frage über den vorliegenden Einwurf gleich so: Was mag das für ein Handeln sein, zu dem sich das Wissen als Mittel, und das für ein Wissen, welches sich zum Handeln als dem Zweck verhält?

Welcher Grund überhaupt nur der Möglichkeit einer solchen Entgegensetzung läßt sich aufzeigen?

Wenn die Sätze, die ich hier in Anregung bringen muß, nur in der Philosophie ihr vollkommenes Licht von allen Seiten erhalten können, so verhindert dies nicht, daß sie wenigstens für die gegenwärtige Anwendung verständlich seien. Wer nur überhaupt die Idee des Absoluten gefaßt hat, sieht auch ein, daß in ihm nur Ein Grund möglicher Entgegensetzung gedacht werden kann, und daß also, wenn überhaupt aus ihm Gegensätze begriffen werden können, alle aus jenem Einen fließen müssen. Die Natur des Absoluten ist: als das absolut Ideale auch das Reale zu sein. In dieser Bestimmung liegen die zwei Möglichkeiten, daß es als Ideales seine Wesenheit in die Form, als das Reale, bildet, und daß es, weil diese in ihm nur eine absolute sein kann, auf ewig gleiche Weise auch die Form wieder in das Wesen auflöst, so daß es Wesen und Form in vollkommener Durchdringung ist. In diesen zwei Möglichkeiten besteht die Eine Handlung des Urwissens; da es aber schlechthin unteilbar, also ganz und durchaus Realität und Idealität ist, so muß von dieser untrennbaren Duplizität auch in jedem Akt des absoluten Wissens ein Ausdruck und in dem, was im Ganzen als das Reale, wie in dem, was als das Ideale erscheint, beides in Eins gebildet sein. Wie also in der Natur als Bild der göttlichen Verwandlung der Idealität in die Realität auch wieder die Umwandlung der letzten in die erste durch das Licht und vollendet durch die Vernunft erscheint, so muß dagegen in dem, was im Ganzen als das Ideale begriffen wird, gleichfalls wieder eine reale und ideale Seite angetroffen werden, wovon jene die Idealität in der Reali-

tät, aber als ideal, diese die entgegengesetzte Art der Einheit erkennen läßt. Die erste Erscheinungsart ist das Wissen, inwiefern in diesem die Subjektivität in der Objektivität erscheint, die andere ist das Handeln, inwiefern in diesem vielmehr eine Aufnahme der Besonderheit in die Allgemeinheit gedacht wird[1].

Es ist hinreichend, diese Verhältnisse auch nur in der höchsten Abstraktion zu fassen, um einzusehen, daß die Entgegensetzung, in welcher die beiden Einheiten innerhalb der gleichen Identität des Urwissens, als Wissen und Handeln erscheinen, nur für die bloß endliche Auffassung stattfindet; denn es ist von sich selbst klar, daß, wenn in dem Wissen das Unendliche sich dem Endlichen auf ideale Art, im Handeln auf gleiche Weise die Endlichkeit sich der Unendlichkeit einbildet, jede von beiden in der Idee oder dem An-sich die gleiche absolute Einheit des Urwissens ausdrücke.

Das zeitliche Wissen ebenso wie das zeitliche Handeln setzt nur auf bedingte Weise und sukzessiv, was in der Idee auf unbedingte Weise und zumal ist, deshalb erscheinen in jenem Wissen und Handeln ebenso notwendig getrennt, als sie in dieser, wegen der gleichen Absolutheit, Eines sind, wie in Gott als der Idee aller Ideen die absolute Weisheit unmittelbar dadurch, daß sie absolut ist, auch unbedingte Macht, ohne Vorausgehen der Idee als Absicht, wodurch das Handeln bestimmt wäre, demnach zugleich absolute Notwendigkeit ist.

Es verhält sich mit diesen, wie mit allen andern Gegensätzen, daß sie nur sind, solange jedes Glied nicht für sich absolut, demnach bloß mit dem endlichen Verstand aufgefaßt wird. Der Grund der gemachten Entgegensetzung liegt demnach allein in einem gleich unvollkommenen Begriff vom Wissen und vom Handeln, welches dadurch erhoben werden soll, daß man das Wissen als Mittel zu ihm begreift. Zu dem wahrhaft absoluten Handeln kann das Wissen kein solches Verhältnis haben; denn dieses kann, eben weil es absolut ist, nicht durch ein Wissen bestimmt sein. Dieselbe Einheit, die im Wissen, bildet sich auch im Handeln

---

[1] Vgl. die Abhandlung über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, I, V, 122. A. d. O.

zu einer absoluten in sich gegründeten Welt aus. Vom erscheinenden Handeln ist hier so wenig die Rede als vom erscheinenden Wissen: eines steht und fällt mit dem andern, denn jedes hat allerdings nur im Gegensatz gegen das andere Realität[1].

Diejenigen, welche das Wissen zum Mittel, das Handeln zum Zweck machen, haben von jenem keinen Begriff, als den sie aus dem täglichen Tun und Treiben genommen haben, so wie dann auch das Wissen danach sein muß, um das Mittel zu diesem zu werden. Die Philosophie soll sie lehren, im Leben ihre Pflicht zu tun; dazu bedürfen sie also der Philosophie: sie tun solche nicht aus freier Notwendigkeit, sondern als Unterworfene eines Begriffs, den ihnen die Wissenschaft an die Hand gibt. Allgemein soll die Wissenschaft dienen, ihnen das Feld zu bestellen, die Gewerbe zu vervollkommnen oder ihre verdorbenen Säfte zu verbessern. Die Geometrie, meinen sie, ist eine schöne Wissenschaft, nicht zwar, weil sie die reinste Evidenz, der objektivste Ausdruck der Vernunft selbst ist, sondern weil sie das Feld messen und Häuser bauen lehrt, oder die Handelsschiffahrt möglich macht; denn daß sie auch zum Kriegführen dient, mindert ihren Wert, weil der Krieg doch ganz gegen die allgemeine Menschenliebe ist. Die Philosophie ist nicht einmal zu jenem und höchstens zu dem letzten gut, nämlich gegen die seichten Köpfe und die Nützlichkeitsapostel in der Wissenschaft Krieg zu führen, und darum auch im Grunde höchst verwerflich.

Die den Sinn jener absoluten Einheit des Wissens und Handelns nicht fassen, bringen dagegen solche Popularitäten vor, daß, wenn das Wissen mit dem Handeln eins wäre, dieses immer aus jenem folgen müßte, da man doch sehr gut das Rechte wissen könne, ohne es deswegen zu tun, und was dergleichen mehr ist. Sie haben ganz recht, daß das Handeln aus dem Wissen nicht folge, und sie sprechen eben in jener Reflexion aus, daß das Wissen nicht Mittel des Handelns sei. Sie haben nur darin unrecht, eine solche Folge zu erwarten. Sie begreifen keine Verhältnisse zwischen Absoluten; nicht, wie jedes Besondere

[1] Vgl. die eben angeführte Stelle. A. d. O.

für sich unbedingt sein kann, und machen das eine im Verhältnis des Zwecks so gut wie das andere im Verhältnis des Mittels zu einem Abhängigen.

Wissen und Handeln können nie anders in wahrer Harmonie sein als durch die gleiche Absolutheit. Wie es kein wahres Wissen gibt, welches nicht mittelbar oder unmittelbar Ausdruck des Urwissens ist, so kein wahres Handeln, welches nicht, und wär' es durch noch so viele Mittelglieder, das Urhandeln und in ihm das göttliche Wesen ausdrückt. Diejenige Freiheit, die man in dem empirischen Handeln sucht oder zu erblicken glaubt, ist ebensowenig wahre Freiheit und ebenso Täuschung, wie die Wahrheit, die im empirischen Wissen. Es gibt keine wahre Freiheit, als durch absolute Notwendigkeit[1], und zwischen jener und dieser ist selbst wieder das Verhältnis, wie zwischen absolutem Wissen und absolutem Handeln[2].

---

[1] Sie hat sich mit der Notwendigkeit zu integrieren.

[2] In der Freiheit, d. h. im Handeln selbst, stellt sich daher die Notwendigkeit her, sowie nur dagegen ein wahrhaft absolutes Wissen zugleich ein Wissen mit absoluter Notwendigkeit und mit absoluter Freiheit ist.

Zweite Vorlesung.

Über die wissenschaftliche und sittliche Bestimmung der Akademien.

Der Begriff des akademischen Studiums wies uns einerseits zu dem höhern Begriff eines vorhandenen Ganzen von Wissenschaften zurück, welches wir in seiner obersten Idee, dem Urwissen, zu fassen suchten; andererseits führt er uns auf die besonderen Bedingungen, unter welchen die Wissenschaften auf unsern Akademien gelehrt und mitgeteilt werden.

Wohl könnte es des Philosophen würdiger scheinen, von dem Ganzen der Wissenschaften ein unabhängiges Bild zu entwerfen und die Art der ersten Erkenntnis desselben an sich selbst, ohne Beziehung auf die Formen bloß gegenwärtiger Einrichtungen, vorzuschreiben. Allein ich glaube in dem Folgenden beweisen zu können, daß eben auch diese Formen in dem Geist der neueren Welt notwendig waren, und wenigstens äußere Bedingungen der Wechseldurchdringung der verschiedenartigen Elemente ihrer Bildung so lange sein werden, bis durch jene die trübe Mischung der letztern sich zu schöneren Organisationen geläutert haben wird.

Der Grund, warum das Wissen überhaupt seiner Erscheinung nach in die Zeit fällt, ist schon in dem zuvor Abgehandelten enthalten. Wie die sich in der Endlichkeit reflektierende Einheit

des Idealen und Realen als beschlossene Totalität, als Natur, im Raum sich ausdrückt, so erscheint dieselbe im Unendlichen angeschaut unter der allgemeinen Form der endlosen Zeit. Aber die Zeit schließt die Ewigkeit nicht aus, und die Wissenschaft, wenn sie ihrer Erscheinung nach eine Geburt der Zeit ist, geht doch auf Gründung einer Ewigkeit mitten in der Zeit. Was wahr ist, ist wie das, was an sich selbst recht und schön ist, seiner Natur nach ewig, und hat mitten in der Zeit kein Verhältnis zu der Zeit. Sache der Zeit ist die Wissenschaft nur, inwiefern sie durch das Individuum sich ausspricht. Das Wissen an sich ist aber so wenig Sache der Individualität als das Handeln an sich. Wie die wahre Handlung diejenige ist, die gleichsam im Namen der ganzen Gattung geschehen könnte, so [ist] das wahre Wissen [nur] dasjenige, worin nicht das Individuum, sondern die Vernunft weiß[1]. Diese Unabhängigkeit des Wesens der Wissenschaft von der Zeit drückt sich in dem aus, daß sie Sache der Gattung ist, welche selbst ewig ist. Es ist also notwendig, daß, wie das Leben und Dasein, so die Wissenschaft sich von Individuum an Individuum, von Geschlecht zu Geschlecht mitteile. Überlieferung ist der Ausdruck ihres ewigen Lebens. Es wäre hier nicht der Ort, mit allen Gründen, deren diese Behauptung fähig ist, zu beweisen, daß alle Wissenschaft und Kunst des gegenwärtigen Menschengeschlechts eine überlieferte ist. Es ist undenkbar, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst sich vom Instinkt zum Bewußtsein, von der Tierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe. Es mußte also dem gegenwärtigen Menschengeschlecht ein anderes vorgegangen sein, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und ersten Wohltäter des menschlichen Geschlechts verewigt hat. Die Hypothese eines Urvolks erklärt bloß etwa die Spuren einer hohen Kultur in der Vorwelt, von der wir die schon entstellten Reste nach der ersten Trennung der Völker finden, und etwa die Übereinstimmung in den Sagen der ältesten Völker, wenn man nichts auf die Einheit des allem eingebornen Erdgeistes rechnen will, aber sie

[1] Vgl. die Abhandlung über die Konstruktion in der Philosophie, I, V, 140. A. d. O.

erklärt keinen ersten Anfang und schiebt, wie jede empirische Hypothese, die Erklärung nur weiter zurück.

Wie dem auch sei, so ist bekannt, daß das erste Überlieferungsmittel der höheren Ideen Handlungen, Lebensweise, Gebräuche, Symbole gewesen sind, wie selbst die Dogmen der frühesten Religionen nur in Anweisungen zu religiösen Gebräuchen enthalten waren. Die Staatenbildungen, die Gesetze, die einzelnen Anstalten, die errichtet waren, das Übergewicht des göttlichen Prinzips in der Menschheit zu erhalten [seinen Kampf gegen das ungöttliche zu unterstützen], waren ihrer Natur nach ebenso viele Ausdrücke spekulativer Ideen. Die Erfindung der Schrift gab der Überlieferung zunächst nur eine größere Sicherheit [verminderte die Gefahr, den Sinn der Symbole zu vergessen]; der Gedanke, in dem geistigen Stoff der Rede auch einen Ausdruck der Form und Kunst niederzulegen, der einen dauernden Wert hätte, konnte erst später erwachen. Wie in der schönsten Blüte der Menschheit selbst die Sittlichkeit nicht gleichsam dem Individuum eignete, sondern Geist des Ganzen war, aus dem sie aus- und in das sie zurückfloß, so lebte auch die Wissenschaft in dem Licht und Äther des öffentlichen Lebens und einer allgemeinen Organisation. Wie überhaupt die spätere Zeit das Reale zurückdrängte und das Leben innerlicher machte, so auch das der Wissenschaft. Die neuere Welt ist in allem und besonders in der Wissenschaft eine geteilte Welt, die in der Vergangenheit und Gegenwart zugleich lebt. In dem Charakter aller Wissenschaften drückt es sich aus, daß die spätere Zeit von dem historischen Wissen ausgehen mußte, daß sie eine untergegangene Welt der herrlichsten und größten Erscheinungen der Kunst und Wissenschaft hinter sich hatte, mit der sie, durch eine unübersteigliche Kluft [eine Masse von Barbarei] von ihr getrennt, nicht durch das innere Band einer organisch-fortgehenden Bildung, sondern einzig durch das äußere Band der historischen Überlieferung zusammenhing. Der auflebende Trieb konnte sich im ersten Wiederbeginn der Wissenschaften in unserm Weltteil nicht ruhig oder ausschließlich auf das eigne Produzieren, sondern nur unmittelbar zugleich auf das Verstehen, Bewundern und Erklären

der vergangenen Herrlichkeiten richten. Zu den ursprünglichen Gegenständen des Wissens trat das vergangene Wissen darüber als ein neuer Gegenstand hinzu; daher und weil zur tiefen Ergründung des Vorhandenen selbst gegenwärtiger Geist erfordert wird, wurden Gelehrter, Künstler und Philosoph gleichbedeutende Begriffe, und das erste Prädikat auch demjenigen zuerkannt, der das Vorhandene mit keinem eignen Gedanken vermehrt hatte; und wenn die Griechen, wie ein ägyptischer Priester zu Solon sagte, ewig jung waren, so war die moderne Welt dagegen in ihrer Jugend schon alt und erfahren.

Das Studium der Wissenschaften wie der Künste in ihrer historischen Entwicklung ist zu einer Art der Religion geworden: in ihrer Geschichte erkennt der Philosoph noch unenthüllter gleichsam die Absichten des Weltgeistes; die tiefste Wissenschaft, das gründlichste Genie hat sich in diese Kenntnis ergossen.

[Den Bewegungen der äußeren Welt entsprechen nach einem notwendigen Gesetz die stilleren, aber deswegen nicht minder tiefgreifenden Metamorphosen, die in dem Geiste des Menschen selbst vorgehen. Zu glauben, daß die geistigen Veränderungen, die Revolutionen der Wissenschaften, die Ideen, die sie erzeugt, die Werke selbst, in denen sich ein bestimmter wissenschaftlicher oder Kunst-Geist ausgesprochen hat, ohne Notwendigkeit seien, und nicht nach einem Gesetz, sondern durch Zufall entstehen, ist die höchste Barbarei. Ewig heilig ist und sei uns das Altertum; es ist Pietät, zu den Resten des Altertums und der gesamten Vorwelt zu wallfahrten, wie es Religion ist, wenn die fromme Einfalt die geglaubten Reliquien eines Heiligen sucht.

Emsig, sagt Goethe[1],

> Emsig wallet der Pilger, und wird er den Heiligen finden,
> Hören und sehen den Mann, welcher die Wunder getan?
> Nein, es führte die Zeit ihn hinweg; du findest nur Reste,
> Seinen Schädel, ein paar seiner Gebeine verwahrt,
> Wir sind alle Pilger, die wir das Altertum suchen,
> Nur ein zerstreutes Gebein ehren wir gläubig und froh.

Aber] ein anderes ist, das Vergangene selbst zum Gegenstand der Wissenschaft zu machen, ein anderes, die Kenntnis davon

[1] Goethe's Venetian. Epigramme, No. 21.

an die Stelle des Wissens selbst zu setzen. Durch das historische Wissen in diesem Sinn wird der Zugang zu dem Urbild verschlossen; es fragt sich dann nicht mehr, ob irgend etwas mit dem An-sich des Wissens, sondern ob es mit irgend etwas Abgeleitetem, welches von jenem ein bloß unvollkommenes Abbild ist, übereinstimme. Aristoteles hatte in seinen Schriften die Naturlehre und Naturgeschichte betreffend die Natur selbst gefragt; in den spätern Zeiten hatte sich das Andenken davon so völlig verloren, daß er selbst an die Stelle des Urbilds trat und gegen die deutlichen Aussprüche der Natur durch Cartesius, Kepler u. a. seine Auktorität zum Zeugen aufgerufen wurde. Nach derselben Art historischer Bildung hat für einen großen Teil der sogenannten Gelehrten bis auf diesen Tag keine Idee Bedeutung und Realität, ehe sie durch andere Köpfe gegangen, historisch und eine Vergangenheit geworden ist.

Mehr oder weniger in diesem Geist des historischen Wissens sind, nicht so sehr vielleicht im ersten Beginn der wiedererwachenden Literatur, als in viel späteren Zeiten, unsere Akademien errichtet worden. Ihre ganze wissenschaftliche Organisation möchte sich nur vollständig aus diesem Abtrennen des Wissens von seinem Urbild durch historische Gelehrsamkeit ableiten lassen. Vorerst ist die große Masse dessen, was gelernt werden muß, nur um im Besitz des Vorhandenen zu sein, die Ursache gewesen, daß man das Wissen so weit wie möglich in verschiedene Zweige zerspaltet und den lebendigen organischen Bau des Ganzen bis ins kleinste zerfasert hat. Da alle isolierten Teile des Wissens, alle besonderen Wissenschaften also, sofern der universelle Geist aus ihnen gewichen ist, überhaupt nur Mittel zum absoluten Wissen sein können, so war die notwendige Folge jenes Zerstückelns, daß über den Mitteln und Anstalten zum Wissen das Wissen selbst so gut wie verloren gegangen ist, und während eine geschäftige Menge die Mittel für den Zweck selbst hielt und als Zweck geltend zu machen suchte, jenes, welches nur Eines und in seiner Einheit absolut ist, sich ganz in die obersten Teile zurückzog und auch in diesen zu jeder Zeit nur seltene Erscheinungen eines unbeschränkten Lebens gegeben hat.

Wir haben in dieser Rücksicht vorzüglich die Frage zu beantworten: welche Forderungen selbst innerhalb der angenommenen Beschränkung und in den gegenwärtigen Formen unserer Akademien an diese gemacht werden können, damit aus dieser durchgängigen Trennung im Einzelnen gleichwohl wieder eine Einheit im Ganzen entspringe. Ich werde diese Frage nicht beantworten können, ohne zugleich von den notwendigen Forderungen an diejenigen, welche eine Akademie permanent konstituieren, an die Lehrer also, zu reden. Ich werde mich nicht scheuen, hierüber vor Ihnen mit aller Freimütigkeit zu sprechen. Der Eintritt in das akademische Leben ist in Ansehung des studierenden Jünglings zugleich [der erste Eintritt in die Mündigkeit], die erste Befreiung vom blinden Glauben, er soll hier zuerst lernen und sich üben selbst zu urteilen. Kein Lehrer, der seines Berufs würdig ist, wird eine andere Achtung verlangen, als die er sich durch Geistesübergewicht, durch wissenschaftliche Bildung und seinen Eifer, diese allgemeiner zu verbreiten, erwerben kann. Nur der Unwissende, der Unfähige wird diese Achtung auf andere Stützen zu gründen suchen. Was mich noch mehr bestimmen muß, in dieser Sache ohne Rückhalt zu reden, ist folgende Betrachutng. Von den Ansprüchen, welche die Studierenden selbst an eine Akademie und die Lehrer derselben machen, hängt zum Teil die Erfüllung derselben ab, und der einmal unter ihnen geweckte wissenschaftliche Geist wirkt vorteilhaft auf das Ganze zurück, indem er den Untüchtigen durch die höheren Forderungen, die an ihn gemacht werden, zurückschreckt, den, welcher sie zu erfüllen fähig ist, zur Ergreifung dieses Wirkungskreises bestimmt.

Gegen die aus der Idee der Sache selbst fließende Forderung der Behandlung aller Wissenschaften im Geist des Allgemeinen und eines absoluten Wissens kann es kein Einwurf sein, zu fragen: woher die Lehrer sämtlich zu nehmen wären, die dieses zu leisten vermöchten. Die Akademien sind es ja eben, auf welchen jene ihre erste Bildung erhalten: man gebe diesen nur die geistige Freiheit und beschränke sie nicht durch Rücksichten, die auf das wissenschaftliche Verhältnis keine Anwendung haben, so werden sich die Lehrer von selbst bilden, die jenen Forderungen

Genüge tun können und wiederum imstande sind, andere zu bilden.

Man könnte fragen, ob es überhaupt zieme, gleichsam im Namen der Wissenschaft Forderungen an Akademien zu machen, da es hinlänglich bekannt und angenommen sei, daß sie Instrumente des Staats sind, die das sein müssen, wozu dieser sie bestimmt. Wenn es nun seine Absicht wäre, daß in Ansehung der Wissenschaft durchgehends eine gewisse Mäßigkeit, Zurückhaltung, Einschränkung auf das Gewöhnliche oder Nützliche beobachtet würde, wie sollte dann von den Lehrern progressive Tendenz und Lust zur Ausbildung ihrer Wissenschaft nach Ideen erwartet werden können?

Es versteht sich wohl von selbst, daß wir gemeinschaftlich voraussetzen und voraussetzen müssen: der Staat wolle in den Akademien wirklich wissenschaftliche Anstalten sehen, und daß alles, was wir in Ansehung ihrer behaupten, nur unter dieser Bedingung gilt. Der Staat wäre unstreitig befugt, die Akademien ganz aufzuheben oder in Industrie- und andere Schulen von ähnlichen Zwecken umzuwandeln; aber er kann nicht das Erste beabsichtigen, ohne zugleich auch das Leben der Ideen und die freieste wissenschaftliche Bewegung zu wollen, durch deren Versagung aus kleinlichen, meistens nur die Ruhe der Unfähigen in Schutz nehmenden Rücksichten das Genie zurückgestoßen, das Talent gelähmt wird. — [Die gewöhnliche Ansicht von Universitäten ist: „sie sollen dem Staat seine Diener bilden zu vollkommenen Werkzeugen seiner Absichten". Diese Werkzeuge sollen doch aber ohne Zweifel durch Wissenschaft gebildet werden. Will man also jenen Zweck der Bildung, so muß man auch die Wissenschaft wollen. Die Wissenschaft aber hört als Wissenschaft auf, sobald sie zum bloßen Mittel herabgesetzt und nicht zugleich um ihrer selbst willen gefördert wird. Um ihrer selbst willen wird sie aber sicher nicht gefördert, wenn Ideen z. B. aus dem Grund zurückgewiesen werden, weil sie keinen Nutzen für das gemeine Leben haben, von keiner praktischen Anwendung, keines Gebrauchs in der Erfahrung fähig sind. Denn dies kann wohl der Fall sein, in Beziehung nämlich auf die Erfahrung, wie sie eben vorhanden ist, oder die Erfahrung, die man so nennt, welche

eben durch Vernachlässigung aller Ideen das geworden ist, das sie ist, und eben deshalb nicht mit ihnen übereinstimmen kann. Was rechte, was wirkliche Erfahrung sei, muß erst durch die Ideen bestimmt werden. Die Erfahrung ist wohl gut, wenn sie echte Erfahrung ist, aber eben ob sie das ist, und inwiefern, und was denn in der Erfahrung das eigentlich Erfahrene ist, ist die große Frage. So ist z. B. die Newtonsche Optik angeblich ganz auf Erfahrungen gegründet und nichtsdestoweniger in ihrer Grundansicht, so wie in allen ihren weiteren Folgerungen, als falsch erkennbar, sobald man zuvörderst die Idee des Lichtes hat. — So mag allerdings die vorgebliche Erfahrung der Ärzte in manchen Punkten der richtigen aus Ideen geflossenen Theorie widerstreiten; allein wenn z. B. der Arzt selbst erst die Symptome der Krankheit schafft, und diese dann für freiwillige Naturwirkungen ausgibt, so ist hier ohne Zweifel keine reine Erfahrung: vielmehr hätte der Arzt die Krankheit gleich nach der richtigen, aus Ideen fließenden Ansicht behandelt, so wären ihm jene Erscheinungen gar nicht entstanden, und er würde sie nicht zu seiner Erfahrung zählen, oder wenigstens in ihnen keinen Widerspruch gegen die wahre Theorie sehen. Es gilt von theoretischen Ideen dasselbe, was Kant von praktischen sagt: nämlich, daß nichts Schädlicheres und Unwürdigeres gefunden werde, als die Berufung auf Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wäre sie gleich mit besseren Ansichten und nicht nach rohen Begriffen angestellt worden. — Ich kehre von dieser Abschweifung zurück.]

Die äußere Vollständigkeit bringt noch keineswegs das wahre organische [Gesamt-]Leben aller Teile des Wissens hervor. welches durch die Universitäten, die hiervon ihren Namen tragen, erreicht werden soll. Hierzu bedarf es des [Lebensprinzips des] gemeinschaftlichen Geistes, der aus der absoluten Wissenschaft kommt, von der die einzelnen Wissenschaften die Werkzeuge oder die objektive reale Seite sein sollen. Ich kann diese Ansicht hier noch nicht ausführen; indes ist klar, daß von keiner Anwendung der Philosophie die Rede ist, dergleichen auf beinahe alle Fächer nach und nach versucht worden, ja sogar auf die in bezug auf sie niedrigsten Gegenstände, so daß man fast

auch die Landwirtschaft, die Entbindungskunst oder Bandagenlehre philosophisch zu machen sich bestrebt hat. Es kann nicht leicht etwas Törichteres [und für den Philosophen selbst Lächerlicheres] geben, als das Bestreben von Rechtsgelehrten oder Ärzten, ihre Szienz mit einem [äußeren] philosophischen Ansehen zu bekleiden, während sie über die ersten Grundsätze der Philosophie in Unwissenheit sind, gleichwie wenn jemand eine Kugel, einen Zylinder oder ein anderes Solidum ausmessen wollte, dem nicht einmal der erste Satz des Euklides bekannt wäre.

Nur von der Formlosigkeit in den meisten objektiven Wissenschaften rede ich, worin sich auch nicht eine Ahndung von Kunst oder nur die logischen Gesetze des Denkens ausdrücken, von derjenigen Stumpfheit, die mit keinem Gedanken sich über das Besondere erhebt, noch sich vorzustellen vermag, daß sie auch in dem sinnlichen Stoff das Unsinnliche, das Allgemeine darzustellen habe.

Nur das schlechthin Allgemeine ist die Quelle der Ideen, und Ideen sind das Lebendige der Wissenschaft. Wer sein besonderes Lehrfach nur als besonderes kennt und nicht fähig ist, weder das Allgemeine in ihm zu erkennen, noch den Ausdruck einer universell-wissenschaftlichen Bildung in ihm niederzulegen, ist unwürdig, Lehrer und Bewahrer der Wissenschaften zu sein. Er wird sich auf vielfache Weise nützlich machen können, als Physiker mit Errichtung von Blitzableitern, als Astronom mit Kalendermachen, als Arzt mit der Anwendung des Galvanismus in Krankheiten oder auf welche andere Weise er will; aber der Beruf des Lehrers fordert höhere als Handwerkertalente. „Das Abpflöcken der Felder der Wissenschaften," sagt Lichtenberg, „mag seinen großen Nutzen haben bei der Verteilung unter die Pächter; aber den Philosophen, der immer den Zusammenhang des Ganzen vor Augen hat, warnt seine nach Einheit strebende Vernunft bei jedem Schritte, auf keine Pflöcke zu achten, die oft Bequemlichkeit und oft Eingeschränktheit eingeschlagen haben." Ohne Zweifel war es nicht die besondere Geschicklichkeit in seiner Wissenschaft, sondern das Vermögen, sie mit den Ideen eines bis zur Allgemeinheit ausgebildeten Geistes zu durchdringen,

wodurch Lichtenberg der geistreichste Physiker seinerzeit und der vortrefflichste Lehrer seines Faches gewesen ist.

Ich muß hier eine Vorstellung berühren, die sich diejenigen, an welche die Forderung ihr besonderes Fach im Geist des Ganzen zu behandeln, gemacht wird, gewöhnlich davon machen, nämlich, als werde verlangt, sie sollen es als bloßes Mittel betrachten; es ist aber vielmehr das gerade Gegenteil der Fall: daß jeder seine Wissenschaft in dem Verhältnis im Geist des Ganzen betreibt, in welchem er sie als Zweck an sich selbst und als absolut [als selbständig] betrachtet. Schon an sich selbst kann nichts als Glied in einer wahren Totalität begriffen sein, was in ihm bloß als Mittel wirkt. Jeder Staat ist in dem Verhältnis vollkommen, in welchem jedes einzelne Glied, indem es Mittel zum Ganzen, zugleich in sich selbst Zweck ist. Eben dadurch, daß das Besondere in sich absolut ist, es auch wieder im Absoluten und integranter Teil desselben, und umgekehrt.

Je mehr ein Gelehrter seinen besondern Kreis als Zweck an sich selbst begreift, ja ihn für sich wieder zum Mittelpunkt alles Wissens macht, den er zur allbefassenden Totalität erweitern möchte [in dem er das ganze Universum reflektiert möchte], desto mehr bestrebt er sich, Allgemeines und Ideen in ihm auszudrücken. Dagegen je weniger er vermag, ihn mit universellem Sinn zu fassen, desto mehr wird er ihn, er mag sich nun dessen bewußt oder nicht bewußt sein, weil das, was nicht Zweck an sich selbst ist, nur Mittel sein kann, nur als Mittel begreifen. Dies müßte nun billig jedem, der sich selbst ehrt, unerträglich sein; daher mit dieser Beschränktheit gewöhnlich auch die gemeine Gesinnung und der Mangel des wahren Interesses an der Wissenschaft, außer dem, welches sie als Mittel für sehr reale, äußere Zwecke hat, vergesellschaftet ist.

Ich weiß recht gut, daß sehr viele und vornehmlich alle die, welche die Wissenschaft überhaupt nur als Nützlichkeit begreifen, die Universitäten als bloße Anstalten zur Überlieferung des Wissens, als einen Verein betrachten, der bloß die Absicht hätte, daß jeder in der Jugend lernen könnte, was bis zu seiner

Zeit in den Wissenschaften geleistet worden ist, so daß es auch als eine Zufälligkeit betrachtet werden müßte, wenn die Lehrer außer dem, daß sie das Vorhandene mitteilen, auch noch die Wissenschaft durch eigne Erfindung bereichern; — allein selbst angenommen, daß mit den Akademien zunächst nicht mehr als dieses beabsichtigt würde und werden sollte, so fordert man doch ohne Zweifel zugleich, daß die Überlieferung mit Geist geschehe, widrigenfalls begreift man nicht, wofür nur überhaupt der lebendige Vortrag auf Akademien notwendig wäre; man könnte alsdann den Lehrling unmittelbar nur an die ausdrücklich für ihn geschriebenen, gemeinfaßlichen Handbücher oder an die dicken Kompilationen in allen Fächern verweisen. Zu einer geistreichen Überlieferung gehört aber ohne Zweifel, daß man imstande sei, die Erfindungen anderer aus der vergangenen und gegenwärtigen Zeit richtig, scharf und in allen Beziehungen aufzufassen. Viele derselben sind von der Art, daß ihr innerster Geist nur durch homogenes Genie, durch wirkliches Nacherfinden gefaßt werden kann. Jemand, der bloß überliefert, wird also in vielen Fällen in manchen Wissenschaften durchaus falsch überliefern. Wo ist denn diejenige historische Darstellung der Philosophie der alten Zeit oder nur eines einzelnen Philosophen der alten oder selbst der neueren Welt, die man als eine gelungene, wahre, ihren Gegenstand erreichende Darstellung mit Sicherheit bezeichnen könnte? — Aber überhaupt, wer in seiner Wissenschaft nur wie in einem fremden Eigentume lebt, wer sie nicht persönlich besitzt, sich ein sicheres und lebendiges Organ für sie erworben hat, sie nicht in jedem Augenblick neu aus sich zu erzeugen anfangen könnte, ist ein Unwürdiger, der schon in dem Versuch, die Gedanken der Vorwelt oder Gegenwart bloß historisch zu überliefern, über seine Grenze geht und etwas übernimmt, das er nicht leisten kann. Ohne Zweifel rechnet man zu einer geistreichen Überlieferung, daß sie mit Urteil verbunden sei; aber wenn schon das allseitige und richtige Auffassen fremder Erfindungen ohne eignes Vermögen zu Ideen unmöglich ist, wie viel unmöglicher noch das Urteilen? Daß in Deutschland so viel von solchen geurteilt wird, aus denen, wenn man sie auf den Kopf stellte, kein eigner Gedanke herausfiele, beweist nichts;

mit solchen Urteilen, als diese zu geben imstande sind, wäre der Wissenschaft gewiß nicht gedient.

Die notwendige Folge des Unvermögens, das Ganze seiner Wissenschaft sich aus sich selbst zu konstruieren und aus innerer, lebendiger Anschauung darzustellen, ist der bloß historische Vortrag derselben, z. B. der bekannte in der Philosophie: „Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst richten, so werden wir verschiedene Äußerungen dessen gewahr, was man die Seele nennt. — Man hat diese verschiedenen Wirkungen auf verschiedene Vermögen zurückgebracht. — Man nennt diese Vermögen nach der Verschiedenheit der Äußerungen Sinnlichkeit, Verstand, Einbildungskraft usw.“

Nun ist aber an sich nichts geistloser nicht nur, sondern auch geisttötender als eine solche Darstellung; aber es kommt noch überdies die besondere Bestimmung des akademischen Vortrags in Betracht, genetisch zu sein. Dies ist der wahre Vorzug der lebendigen Lehrart, daß der Lehrer nicht Resultate hinstellt, wie es der Schriftsteller pflegt, sondern daß er, in allen höheren Szienzen wenigstens, die Art zu ihnen zu gelangen selbst darstellt und in jedem Fall das Ganze der Wissenschaft gleichsam erst vor den Augen des Lehrlings entstehen läßt. Wie soll nun derjenige, der seine Wissenschaft selbst nicht aus eigner Konstruktion besitzt, fähig sein, sie nicht als ein Gegebenes, sondern als ein zu Erfindendes darzustellen?

So wenig aber als die bloße Überlieferung ohne selbsttätigen Geist hinreichend ist, um als Lehrer mit dem gehörigen Erfolg zu wirken, ebensosehr wird [freilich] erfordert, daß derjenige, welcher in irgend einer Wissenschaft lehren will, diese zuvor soweit gelernt habe, als möglich ist. In jeder, auch der gemeinsten Kunst wird erfordert, daß man erst Proben des vollendeten Lernens abgelegt habe, ehe man die Kunst als Meister ausüben kann. Wenn man die Leichtigkeit bedenkt, mit der auf manchen Universitäten der Lehrstuhl bestiegen wird, sollte man aber fast keinen Beruf für leichter halten als den des Lehrers; und man würde sich in der Regel sogar sehr irren, einen Trieb der eignen Produktivität für den Grund des schnellen Lehrerberufs

zu halten, da gerade den, der am ehesten zu produzieren imstande ist, das Lernen am wenigsten Verleugnung kosten kann.

Wir haben bisher untersucht, wie die Universitäten auch nur der ersten Absicht nach, in der sie errichtet wurden, sein könnten. Es scheint aber, daß sie wegen der Einseitigkeit der Idee, die ihnen ursprünglich zugrunde liegt, weiter zu streben haben. Wir betrachteten sie dieser Idee gemäß als Anstalten, die bloß für das Wissen errichtet sind.

Da wir keine Gegensätze als wahr zugeben, z. B. den des Wissens und Handelns, so ist allgemein notwendig, daß in dem Verhältnis, in welchem sich irgend etwas, das seinen Gegensatz in einem andern hat, seiner Absolutheit annähert, auch der Gegensatz, in dem es mit dem andern ist, sich aufhebt. So ist es demnach eine bloße Folge der Roheit des Wissens, wenn die Akademien noch nicht angefangen haben, als Pflanzschulen der Wissenschaft zugleich allgemeine Bildungsanstalten zu sein.

Es ist notwendig, hier zugleich die Verfassung der Akademien zu berühren, inwiefern diese auf ihre sittliche Bestimmung einen wesentlichen Einfluß hat.

Wenn die bürgerliche Gesellschaft uns großenteils eine entschiedene Disharmonie der Idee und der Wirklichkeit zeigt, so ist es, weil sie vorläufig ganz andere Zwecke zu verfolgen hat, als aus jener hervorgehen, und die Mittel so übermächtig geworden sind, daß sie den Zweck selbst, zu dem sie erfunden sind, untergraben. Die Universitäten, da sie nur Verbindungen für die Wissenschaften sind, brauchen außer dem, was der Staat freiwillig und seines eignen Vorteils wegen für ihre äußere Existenz tun muß, keine andern Veranstaltungen für das Reale, als welche aus der Idee selbst fließen: die Weisheit vereinigt sich hier unmittelbar mit der Klugheit; man hat nur das zu tun, was die Idee des Vereins für die Wissenschaft ohnehin vorschreibt, um auch die Verfassung der Akademien vollkommen zu machen.

Die bürgerliche Gesellschaft, solange sie noch empirische Zwecke zum Nachteil der Absoluten verfolgen muß, kann nur eine

scheinbare und gezwungene, keine wahrhaft innere Identität herstellen. Akademien können nur einen absoluten Zweck haben: außer diesem haben sie gar keinen. — Der Staat hat zur Erreichung seiner Absichten Trennungen nötig, nicht die in der Ungleichheit der Stände bestehende, sondern die weit mehr innerliche durch das Isolieren und Entgegensetzen des einzelnen Talents, die Unterdrückung so vieler Individualitäten, die Richtung der Kräfte nach so ganz verschiedenen Seiten, um sie zu desto tauglicheren Instrumenten für ihn selbst zu machen. In einem wissenschaftlichen Verein haben alle Mitglieder der Natur der Sache nach Einen Zweck; es soll auf Akademien nichts gelten als die Wissenschaft und kein anderer Unterschied sein, als welchen das Talent und die Bildung macht. Menschen, die bloß da sind, um sich auf andere Weise geltend zu machen, durch Verschwendung, durch nutzlose Hinbringung der Zeit in geistlosen Vergnügungen, mit Einem Wort privilegierte Müßiggänger, wie es in der bürgerlichen Gesellschaft gibt — und gewöhnlich sind es diese, die auf Universitäten am meisten Roheit verbreiten — sollen hier nicht geduldet, und wer seinen Fleiß und seine auf die Wissenschaft gerichtete Absicht nicht beweisen kann, soll entfernt werden.

Wenn die Wissenschaft allein regiert, alle Geister nur für diese in Besitz genommen sind, so werden von selbst keine andern Mißleitungen der so edlen und herrlichen, am Ende doch vorzüglich auf Beschäftigung mit Ideen gerichteten Triebe der Jugend stattfinden können. Wenn auf Universitäten Roheit herrschend gewesen ist oder je wieder werden könnte, so wäre es großenteils die Schuld der Lehrer oder derjenigen, welchen die Aufsicht über den Geist, der von diesen aus sich verbreitet, zukommt.

Wenn die Lehrer selbst keinen andern als den echten Geist um sich verbreiten, und keine andere Rücksichten als die des Wissens und seiner Vervollkommnung gelten, wenn die Ausbrüche der Pöbelhaftigkeit unwürdiger, den Beruf der Lehrer schändender Menschen nicht durch die Niedrigkeit des jeweiligen gemeinen Wesens selbst geduldet werden, so werden von selbst aus der

Reihe der studierenden Jünglinge diejenigen verschwinden, die sich nicht anders als durch Roheit auszuzeichnen vermögen.

Das Reich der Wissenschaften ist keine Demokratie, noch weniger Ochlokratie, sondern Aristokratie im edelsten Sinne. Die Besten sollen herrschen. Auch die bloß Unfähigen, welche irgend eine Konvenienz empfiehlt, die bloßen sich vordrängenden Schwätzer, die den wissenschaftlichen Stand durch kleine Arten von Industrie entehren, sollen in der gänzlichen Passivität erhalten werden. Von selbst kann schon niemand der Verachtung entgehen, die ihm in diesen Verhältnissen Unwissenheit und geistige Ohnmacht zuziehen, ja, da diese dann meistens mit Lächerlichkeit oder wahrer Niederträchtigkeit gepaart sind, dienen sie der Jugend zum Spiel und stumpfen allzufrüh den natürlichen Ekel eines noch nicht erfahrenen Gemütes ab.

Das Talent bedarf keines Schutzes, wenn nur das Gegenteil nicht begünstigt ist; das Vermögen zu Ideen verschafft sich von selbst die oberste und entschiedenste Wirkung.

Dies ist die einzige Politik, die in Ansehung aller Anstalten für Wissenschaft statthat, um sie blühend zu machen, um ihnen so viel möglich Würde nach innen und Ansehen nach außen zu geben. Um die Akademien insbesondere zu Mustern von Verfassungen zu machen, erforderte es nichts, als was man, ohne einen Widerspruch zu begehen, gar nicht umhin kann zu wollen; und da ich, wie gesagt, die Kluft zwischen Wissen und Handeln überhaupt nicht zugebe, so kann ich sie unter jener Bedingung auch in Ansehung der Akademien nicht zulassen.

Die Bildung zum vernunftmäßigen Denken, worunter ich freilich keine bloß oberflächliche Angewöhnung, sondern eine in das Wesen des Menschen selbst übergehende Bildung, die allein auch die echt wissenschaftliche ist, verstehe, ist auch die einzige zum vernunftmäßigen Handeln; Zwecke, die außer dieser absoluten Sphäre szientifischer Ausbildung liegen, sind durch die erste Bestimmung der Akademien schon von ihnen ausgeschlossen.

Derjenige, welcher von seiner besondern Wissenschaft aus die vollkommene Durchbildung bis zum absoluten Wissen erhalten hat, ist von selbst in das Reich der Klarheit, der Be-

sonnenheit gehoben, das Gefährlichste für den Menschen ist die Herrschaft dunkler Begriffe, es ist für ihn schon vieles gewonnen, wenn diese nur überhaupt beschränkt ist, es ist alles gewonnen, wenn er zum absoluten Bewußtsein durchgedrungen ist, wenn er ganz im Licht wandelt.

Die Wissenschaft richtet gleich unmittelbar den Sinn auf diejenige Anschauung, die, eine dauernde Selbstgestaltung, unmittelbar zu der Identität mit sich und dadurch zu einem wahrhaft seligen Leben führt. Langsam erzieht die Erfahrung und das Leben, nicht ohne vielen Verlust der Zeit und der Kraft. Dem, der sich der Wissenschaft weiht, ist es vergönnt, die Erfahrung sich vorauszunehmen und das, was doch am Ende einziges Resultat des durchgebildetsten und erfahrungsreichsten Lebens sein kann, gleich unmittelbar und an sich selbst zu erkennen.

Dritte Vorlesung.

Über die ersten Voraussetzungen des akademischen Studium.

Den hohen Zweck desjenigen, der sich überhaupt der Wissenschaft weiht, glaube ich im Vorhergehenden durch die Idee der letzteren schon hinlänglich ausgesprochen zu haben. Desto kürzer werde ich mich über die allgemeinen Forderungen, die an den gemacht werden müssen, der diesen Beruf erwählt, fassen können.

Der Begriff des Studierens schließt an sich schon und besonders nach den Verhältnissen der neueren Kultur eine doppelte Seite in sich. Die erste ist die historische. In Ansehung derselben findet das bloße Lernen statt. Die unumgängliche Notwendigkeit der Gefangennehmung und Ergebung seines Willens unter den Gehorsam des Lernens in allen Wissenschaften folgt schon aus dem früher Bewiesenen. Was auch bessere Köpfe in Erfüllung dieser Bedingung mißleitet, ist eine sehr gewöhnliche Täuschung.

Sie fühlen sich nämlich bei dem Lernen mehr angestrengt als eigentlich tätig, und weil die Tätigkeit der natürlichere Zustand ist, halten sie jede Art derselben für eine höhere Äußerung des angeborenen Vermögens, wenn auch die Leichtigkeit, welche das eigne Denken und Entwerfen für sie hat, seinen Grund mehr in der Unkenntnis der wahren Gegenstände und eigentlichen Aufgaben des Wissens, als in einer echten Fülle des produktiven Triebs haben sollte. Im Lernen, selbst wo es durch lebendigen

Vortrag geleitet wird, findet wenigstens keine Wahl statt; man muß durch alles, durch das Schwere wie das Leichte, durch das Anziehende wie das minder Anziehende hindurch; die Aufgaben werden hier nicht willkürlich, nach Ideenassoziation oder Neigung genommen, sondern mit Notwendigkeit. In dem Gedankenspiel, bei mittelmäßig reger Einbildungskraft, die mit geringer Kenntnis der wissenschaftlichen Forderungen verbunden ist, nimmt man heraus, was gefällt, und läßt liegen, was nicht gefällt, oder was auch im Erfinden und eignen Denken nicht ohne Anstrengung ergründet werden kann.

Selbst derjenige, der von Natur berufen ist, zuvor nicht bearbeitete Gegenstände in neuen Gebieten sich zu seiner Aufgabe zu nehmen, muß doch den Geist auf jene Weise geübt haben, um in diesen einst durchzudringen. Ohne dies wird ihm auch im Selbstkonstruieren immer nur ein desultorisches Verfahren und fragmentarisches Denken eigentümlich bleiben. Die Wissenschaft zu durchdringen, vermag nur, wer sie bis zur Totalität gestalten und bis zu der Gewißheit in sich ausbilden kann, kein wesentliches Mittelglied übersprungen, das Notwendige erschöpft zu haben.

Ein gewisser Ton der Popularität in den obersten Wissenschaften, kraft dessen sie geradezu jedermanns Ding und jeder Fassungskraft angemessen sein sollten, hat die Scheu vor Anstrengung so allgemein verbreitet, daß die Schlaffheit, die es mit den Begriffen nicht zu genau nimmt, die angenehme Oberflächlichkeit und wohlgefällige Seichtigkeit sogar zur sogenannten feineren Ausbildung gehörte, und man endlich auch den Zweck der akademischen Bildung darauf beschränkte, von dem Wein der höheren Wissenschaften eben nur so viel zu kosten, als man mit Anstand auch einer Dame anbieten könnte.

Man muß den Universitäten zum Teil die Ehre widerfahren lassen, daß sie vorzüglich den einbrechenden Strom der Ungründlichkeit, den die neuere Pädagogik noch vermehrte, aufgehalten haben, obgleich es andererseits auch der Überdruß an ihrer langweiligen, breiten und von keinem Geist belebten Gründlichkeit war, was jenem den meisten Eingang verschaffte.

Jede Wissenschaft hat außer ihrer eigentümlichen Seite eine andere noch, die ihr mit der Kunst gemein ist. Es ist die Seite der Form, welche in einigen derselben sogar vom Stoff ganz unzertrennlich ist. Alle Vortrefflichkeit in der Kunst, alle Bildung eines edlen Stoffs in angemessener Form geht aus der Beschränkung hervor, die der Geist sich selbst setzt. Die Form wird nur durch Übung vollständig erlangt, und aller wahre Unterricht soll seiner Bestimmung nach mehr auf diese als auf den Stoff gehen, [mehr das Organ üben als den Gegenstand überliefern. — Aber das Organ auch der Wissenschaft ist Kunst, und diese will durch Übung gebildet und gelernt sein].

Es gibt vergängliche und hinfällige Formen, und als besondere sind alle diejenigen, in die sich der Geist der Wissenschaft hüllt, auch nur verschiedene Erscheinungsweisen des sich in ewig neuen Gestalten verjüngenden und wiedergebärenden Genius. Aber in den besondern Formen ist eine allgemeine und absolute Form, von der jene selbst nur wieder die Symbole sind; und ihr Kunstwert steigt in dem Maße, in welchem ihnen gelingt jene zu offenbaren. Alle Kunst aber hat eine Seite, von der sie durch Lernen erworben wird. Die Scheu vor Formen und angeblichen Schranken derselben ist die Scheu vor der Kunst in der Wissenschaft.

Aber nicht in der gegebenen und besondern Form, die nur gelernt sein kann, sondern in eigentümlicher, selbstgebildeter, den gegebenen Stoff reproduzieren, vollendet auch erst das Aufnehmen selbst. Lernen ist nur negative Bedingung, wahre Intussuszeption nicht ohne innere Verwandlung in sich selbst möglich. Alle Regeln, die man dem Studieren vorschreiben könnte, fassen sich in der einen zusammen: Lerne nur, um selbst zu schaffen. Nur durch dieses göttliche Vermögen der Produktion ist man wahrer Mensch, ohne dasselbe nur eine leidlich klug eingerichtete Maschine. Wer nicht mit demselben höheren Antrieb, womit der Künstler aus einer rohen Masse das Bild seiner Seele und der eignen Erfindung hervorruft, es zur vollkommenen Herausarbeitung des Bildes seiner Wissenschaft in allen Zügen und Teilen bis zur vollkommenen Einheit mit dem Urbild gebracht hat, hat sie überhaupt nicht durchdrungen.

Alles Produzieren ruht auf einer Begegnung oder Wechseldurchdringung des Allgemeinen und Besonderen. Den Gegensatz jeder Besonderheit gegen die Absolutheit scharf zu fassen, und zugleich in demselben unteilbaren Akt jene in dieser und diese in jener zu begreifen, ist das Geheimnis der Produktion. Hierdurch bilden sich jene höheren Einheitspunkte, wodurch das Getrennte zur Idee zusammenfließt, jene höheren Formeln, in die sich das Konkrete auflöst, die Gesetze, „aus dem himmlischen Äther geboren, die nicht die sterbliche Natur des Menschen gezeugt hat."

Die gewöhnliche Einteilung der Erkenntnis in die rationale und historische wird so bestimmt, daß jene mit der Erkenntnis der Gründe verbunden, diese eine bloße Wissenschaft des Faktum sei. Man könnte einwenden, daß ja auch die Gründe wieder bloß historisch gewußt werden können; allein dann würden sie eben nicht als Gründe aufgefaßt. Man hat den Ekelnamen der Brotwissenschaften allgemein denjenigen gegeben, welche unmittelbarer als andere zum Gebrauch des Lebens dienen. Aber keine Wissenschaft verdient an sich diese Benennung. Wer die Philosophie oder Mathematik als Mittel behandelt, für den ist sie so gut bloßes Brotstudium, als die Rechtsgelehrsamkeit oder Medizin für denjenigen, der kein höheres Interesse für sie hat als das der Nützlichkeit für ihn selbst. Der Zweck alles Brotstudium ist, daß man die bloßen Resultate kennen lernt, entweder mit gänzlicher Vernachlässigung der Gründe, oder daß man auch diese nur um eines äußeren Zwecks willen, z. B. um bei angeordneten Prüfungen notdürftige Rechenschaft geben zu können, historisch kennen lernt.

Man kann sich dazu entschließen, einzig, weil man die Wissenschaft zu einem bloß empirischen Gebrauch erlernen will, d. h. sich selbst bloß als Mittel betrachtet. Nun kann gewiß niemand, der nur einen Funken von Achtung für sich selbst hat, sich gegenüber von der Wissenschaft selbst so niedrig fühlen, daß sie für ihn nur als Abrichtung für empirische Zwecke Wert hätte. Die notwendigen Folgen einer solchen Art zu studieren, sind diese:

Erstens ist es unmöglich, sich auch nur das Empfangene richtig anzueignen, notwendig also, daß man es falsch anwende,

da der Besitz desselben nicht auf einem lebendigen Organ der Anschauung, sondern nur auf dem Gedächtnis beruht. Wie oft senden Universitäten aus ihren Schulen solche Brotgelehrte zurück, die sich alles, was sich in ihrem Fach von Gelehrsamkeit da vorfindet, vortrefflich eingeprägt haben, denen es aber für die Aufnahme des Besonderen unter das Allgemeine gänzlich an Urteil fehlt! Lebendige Wissenschaftlichkeit bildet zur Anschauung; in dieser aber ist das Allgemeine und Besondere immer eins. Der Brotgelehrte dagegen ist anschauungslos, er kann sich im vorkommenden Falle nichts konstruieren, selbsttätig zusammensetzen, und da er im Lernen doch nicht auf alle möglichen Fälle vorbereitet werden konnte, so ist er in den meisten von seinem Wissen verlassen.

Eine andere notwendige Folge ist, daß ein solcher gänzlich unfähig ist fortzuschreiten; auch damit legt er den Hauptcharakter des Menschen und des wahren Gelehrten insbesondere ab. Er kann nicht fortschreiten, denn wahre Fortschritte sind nicht nach dem Maßstab früherer Lehren, sondern nur aus sich selbst und aus absoluten Prinzipien zu beurteilen. Höchstens faßt er auf, was selbst keinen Geist hat, neu angepriesene Mittel, diese oder jene fade Theorie, die eben entsteht und die Neugier reizt, oder einige neue Formeln, gelehrte Novitäten usw. Alles muß ihm als eine Besonderheit erscheinen, um von ihm aufgenommen zu werden. Denn nur das Besondere kann gelernt werden, und in der Qualität des Gelerntseins ist alles nur ein Besonderes. Deswegen ist er der geschworene Feind jeder echten Entdeckung, die im allgemeinen gemacht wird, jeder Idee, weil er sie nicht faßt, jeder wirklichen Wahrheit, die ihn in seiner Ruhe stört. Vergißt er sich noch überdies so weit, sich dagegen aufzulehnen, so benimmt er sich entweder auf die bekannte ungeschickte Art, das Neue nach Prinzipien und Ansichten zu beurteilen, die jenes eben in Ansprüche nimmt, mit Gründen oder gar Auktoritäten zu streiten, die in dem vorhergehenden Zustand der Wissenschaft etwa gelten konnten; oder es bleiben ihm im Gefühl seiner Nichtigkeit nur Schmähungen oder die Waffen der Verleumdung übrig, zu denen er sich innerlich berechtigt fühlt, weil jede neue Entdeckung wirklich ein persönlicher Angriff auf ihn ist.

Der Erfolg ihres Studierens oder wenigstens die erste Richtung desselben hängt für alle mehr oder weniger von der Art und dem Grad von Bildung und Kenntnis ab, den sie auf die Akademie mitbringen. Von der ersten äußeren und sittlichen Bildung, die für diese Erziehungsstufe schon erfordert wird, sage ich nichts, da alles, was hierüber zu sagen wäre, sich von selbst versteht.

Die sogenannten Vorkenntnisse betreffend, so kann man die Art von Wissen, die vor dem akademischen erworben wird, nicht wohl anders denn als Kenntnisse bezeichnen. Für die Ausdehnung derselben gibt es ohne Zweifel auch einen Punkt, jenseits und diesseits dessen das Rechte nicht besteht.

Die höheren Wissenschaften lassen sich nicht in der Qualität von Kenntnissen besitzen oder erlangen. Es würde nicht ratsam sein, zu einer Zeit, wo doch in keiner Richtung die Absolutheit wahrhaft erreicht werden kann, dasjenige Wissen zu antizipieren, das seiner Natur nach darauf beruht und diesen Charakter zugleich allem anderen Wissen mitteilt. Ja auch von Wissenschaften, deren Stoff zum Teil in Kenntnissen besteht, die nur im Zusammenhang des Ganzen ihren wahren Wert erlangen können, jene mitzuteilen, ehe der Geist durch die höheren Wissenschaften in diesen eingeweiht ist, könnte nur die spätere Vernachlässigung, aber keinen Vorteil zur Folge haben. Der Erziehungseifer der letzten Zeit hat auch die niederern Schulen nur nicht ganz zu Akademien umzuschaffen zum Teil versucht, aber nur der Halbheit in der Wissenschaft neuen Vorschub getan.

Es ist überhaupt nötig auf jeder Stufe zu verweilen, bis man das sichere Gefühl hat, sich auf ihr festgesetzt zu haben. Nur wenigen scheint es verstattet, Stufen zu überspringen, obgleich dies eigentlich nie der Fall ist. Newton las in zartem Alter die Elemente des Euklides wie ein selbstgeschriebenes Werk, oder wie andere unterhaltende Schriften lesen. Er konnte daher von der Elementargeometrie unmittelbar zu den höheren Untersuchungen übergehen.

In der Regel ist das andere Extrem des obigen der Fall, nämlich die tiefste Vernachlässigung der Vorbereitungsschulen.

Was vor dem Eintritt in das akademische Studium schlechthin schon erworben sein sollte, ist alles, was zum Mechanischen in den Wissenschaften gehört. Teils hat überhaupt jede Szienz einen bestimmten Mechanismus, teils macht die allgemeine Verfassung der Wissenschaften mechanische Hilfsmittel, zu denselben zu gelangen unentbehrlich. Ein Beispiel des ersten Falls sind die allgemeinsten und ersten Operationen der Analysis des Endlichen; der akademische Lehrer kann wohl ihre wissenschaftlichen Gründe entwickeln, aber nicht den Rechenmeister machen. Ein Beispiel des andern Falls ist die Kenntnis der Sprachen, alter und neuer, da diese allein den Zugang zu den vornehmsten Quellen der Bildung und der Wissenschaft öffnen. Es gehört hierher überhaupt alles, was mehr oder weniger durch Gedächtnis aufgefaßt sein will, da dies im früheren Alter teils am schärfsten ist, teils am meisten geübt sein will.

Ich werde hier nur vorzüglich von dem früheren Studium der Sprachen reden, welches nicht bloß als notwendige Stufe zu jeder ferneren in der wissenschaftlichen Bildung unumgänglich ist, sondern einen unabhängigen Wert in sich selbst hat.

Die elenden Gründe, aus welchen vorzüglich das Erlernen der alten Sprachen im früheren Alter von der modernen Erziehungskunst bestritten wird, bedürfen keiner Widerlegung mehr. Sie gelten nur für ebenso viele besondere Beweise der Gemeinheit der Begriffe, die dieser zugrunde lagen, und sind vorzüglich von einem mißverstandenen Eifer gegen überwiegende Ausbildung des Gedächtnisses nach den Vorstellungen einer empirischen Psychologie eingegeben. Die angeblichen Erfahrungen darüber waren von gewissen Gedächtnisgelehrten hergenommen, die sich zwar mit Kenntnissen aller Art angefüllt, aber dadurch freilich nicht hatten erwerben können, was ihnen die Natur versagt hatte. Daß übrigens weder ein großer Feldherr noch ein großer Mathematiker oder Philosoph oder Dichter ohne Umfang und Energie des Gedächtnisses möglich war, konnte für sie nicht in Betracht kommen, da es auch gar nicht darauf angesehen war, große Feldherrn, Mathematiker, Dichter oder Philosophen, sondern nützliche, bürgerliche gewerbsame Menschen zu bilden.

Ich kenne keine Beschäftigungsart, welche mehr geeignet wäre, im früheren Alter dem erwachenden Witz, Scharfsinn, Erfindungskraft die erste Übung zu geben, als die vornehmlich mit den alten Sprachen. Ich rede hier nämlich nicht von der Wissenschaft der Sprache im abstrakten Sinn, inwiefern diese als unmittelbarer Abdruck des inneren Typus der Vernunft Gegenstand einer wissenschaftlichen Konstruktion ist. Ebensowenig von der Philologie, zu der sich Sprachkenntnis nur wie das Mittel zu seinem viel höheren Zwecke verhält. Der bloße Sprachgelehrte heißt nur durch Mißbrauch Philolog; dieser steht mit dem Künstler und Philosophen auf den höchsten Stufen, oder vielmehr durchdringen sich beide in ihm. Seine Sache ist die historische Konstruktion der Werke der Kunst und Wissenschaft, deren Geschichte er in lebendiger Anschauung zu begreifen und darzustellen hat. Auf Universitäten soll eigentlich nur Philologie, in diesem Sinne behandelt, gelehrt werden; der akademische Lehrer soll nicht Sprachmeister sein. — Ich kehre zu meiner ersten Behauptung zurück.

Die Sprache an und für sich selbst schon und bloß grammatisch angesehen, ist eine fortgehende angewandte Logik. Alle wissenschaftliche Bildung [alle Erfindungsfähigkeit] besteht in der Fertigkeit, die Möglichkeiten zu erkennen, da im Gegenteil das gemeine Wissen nur Wirklichkeiten begreift. Der Physiker, wenn er erkannt hat, daß unter gewissen Bedingungen eine Erscheinung wahrhaft möglich sei, hat auch erkannt, daß sie wirklich ist. Das Studium der Sprache als Auslegung, vorzüglich aber als Verbesserung der Lesart durch Konjektur, übt dieses Erkennen der Möglichkeiten auf eine dem Knabenalter angemessene Art, wie es noch im männlichen Alter auch einen knabenhaft bleibenden Sinn angenehm beschäftigen kann.

Es ist unmittelbare Bildung des Sinns, aus einer für uns erstorbenen Rede den lebendigen Geist zu erkennen, und es findet darin kein anderes Verhältnis statt, als welches auch der Naturforscher zu der Natur hat. Die Natur ist für uns ein uralter Autor, der in Hieroglyphen geschrieben hat, dessen Blätter kolossal sind, wie der Künstler bei Goethe sagt. Eben derjenige, der die Natur bloß auf dem empirischen Wege erforschen

will, bedarf gleichsam am meisten Sprach-Kenntnis von ihr um die für ihn ausgestorbene Rede zu verstehen. Im höheren Sinn der Philologie ist dasselbe wahr. Die Erde ist ein Buch, das aus Bruchstücken und Rhapsodien sehr verschiedener Zeiten zusammengesetzt ist. Jedes Mineral ist ein wahres philologisches Problem. In der Geologie wird der Wolf noch erwartet, der die Erde ebenso wie den Homer zerlegt und ihre Zusammensetzung zeigt.

In die besonderen Teile des akademischen Studium jetzt einzugehen und gleichsam das ganze Gebäude desselben auf den ersten Grundlagen aufzuführen, ist nicht möglich, ohne zugleich die Verzweigungen der Wissenschaft selbst zu verfolgen und das organische Ganze derselben zu konstruieren.

Ich werde demnach zunächst den Zusammenhang aller Wissenschaften unter sich, und die Objektivität, welche diese innere, organische Einheit durch die äußere Organisation der Universitäten erhalten hat, darstellen müssen.

Gewissermaßen würde dieser Grundriß die Stelle einer allgemeinen Enzyklopädie der Wissenschaften vertreten können; da ich aber diese nie rein an sich, sondern immer zugleich in der besondern Beziehung meines Vortrags betrachten werde, so kann natürlich kein aus den höchsten Prinzipien auf die strengste Art abgeleitetes System der Erkenntnisse hier erwartet werden. Ich kann, so wie überhaupt in diesen Vorlesungen, nicht darauf ausgehen, meinen Gegenstand zu erschöpfen. Dies kann man nur in der wirklichen Konstruktion und Demonstration erreichen: ich werde vieles nicht sagen, was vielleicht gesagt zu werden verdiente, desto mehr aber mich hüten, etwas zu sagen, was nicht gesagt werden sollte, entweder an sich, oder weil es die gegenwärtige Zeit und der Zustand der Wissenschaften notwendig machten.

Vierte Vorlesung.

Über das Studium der reinen Vernunftwissenschaften, der Mathematik und der Philosophie im allgemeinen.

Das schlechthin Eine, von dem alle Wissenschaften ausfließen und in das sie zurückkehren, ist das Urwissen, durch dessen Einbildung ins Konkrete sich von Einem Zentralpunkt aus das Ganze des Erkennens bis in die äußersten Glieder gestaltet. Diejenigen Wissenschaften, in welchen es sich als in seinen unmittelbarsten Organen reflektiert, und das Wissen als Reflektierendes mit dem Urwissen als Reflektiertem in Eins zusammenfällt, sind wie die allgemeinen Sensoria in dem organischen Leib des Wissens. Wir haben von diesen Zentralorganen auszugehen, um das Leben von ihnen aus durch verschiedene Quellen bis in die äußersten Teile zu leiten.

Für denjenigen, der noch nicht selbst im Besitz desjenigen Wissens ist, welches mit dem Urwissen eins und es selbst ist, gibt es keinen andern Weg, zur Anerkennung desselben geleitet zu werden, als durch den Gegensatz mit dem andern Wissen.

Ich kann hier unmöglich begreiflich machen, wie wir dazu kommen, überhaupt etwas Besonderes zu erkennen; nur so viel läßt sich bestimmt auch hier zeigen, daß ein solches Erkennen kein absolutes und eben darum auch nicht unbedingt wahres sein kann.

Man verstehe dies nicht im Sinne eines gewissen empirischen

Skeptizismus, der die Wahrheit der sinnlichen, d. i. ganz aufs Besondere gerichteten Vorstellungen aus dem Grunde der Sinnentäuschungen bezweifelt, so daß, wenn es keine optischen und anderen Betrüge gäbe, wir alsdann unserer sinnlichen Erkenntnis so ziemlich gewiß sein könnten; ebensowenig in dem eines rohen Empirismus überhaupt, der die Wahrheit der sinnlichen Vorstellungen allgemein darum bezweifelt, weil doch die Affektionen, aus denen sie entspringen, erst durch die Seele zur Seele gelangen und auf diesem Wege viel von ihrer Ursprünglichkeit verlieren müssen. Aller Kausalbezug zwischen Wissen und Sein gehört selbst mit zu der sinnlichen Täuschung, und wenn jenes ein endliches ist, so ist es dies vermöge einer Determination, die in ihm selbst und nicht außer ihm liegt.

Aber eben dies, daß es überhaupt ein bestimmtes Wissen ist, macht es zu einem abhängigen, bedingten, stets veränderlichen; das Bestimmte an ihm ist, wodurch es ein Mannigfaltiges und Verschiedenes ist, die Form. Das Wesen des Wissens ist eines, in allem das gleiche, und kann eben deswegen auch nicht determiniert sein. Wodurch sich also Wissen von Wissen unterscheidet, ist die Form, die im besonderen aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, welches wir insofern auch das Allgemeine nennen können. Form getrennt von Wesen aber ist nicht reell, ist bloß Schein; das besondere Wissen rein als solches demnach kein wahres Wissen.

Dem besonderen steht das reine allgemeine gegenüber, welches als ein von jenem abgesondertes das abstrakte heißt. Es kann hier ebensowenig die Entstehung dieses Wissens begreiflich gemacht, es kann nur gezeigt werden, daß, wenn in dem besondern die Form dem Wesen unangemessen ist, das rein allgemeine dagegen dem Verstand als Wesen ohne Form erscheinen müsse. Wo die Form nicht im Wesen und durch dasselbe erkannt wird, wird eine Wirklichkeit erkannt, die nicht aus der Möglichkeit begriffen wird, wie die besondern und sinnlichen Bestimmungen der Substanz in Ewigkeit nicht aus dem Allgemeinbegriff derselben eingesehen werden können; weshalb diejenigen, die bei diesem Gegensatz stehen bleiben, sich außer dem Allgemeinen noch das Besondere unter dem Namen des Stoffs als

eines allgemeinen Inbegriffs der sinnlichen Verschiedenheiten zugeben lassen. Im entgegengesetzten Fall wird die reine, abstrakte Möglichkeit begriffen, aus der man nicht zu der Wirklichkeit herauskommen kann, und dies und jenes ist, mit Lessing zu reden, der breite Graben, vor dem der große Haufen der Philosophen von jeher stehen geblieben ist.

Es ist klar genug, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten Erkenntnis darin ruhen muß, daß eben das Allgemeine zugleich auch das Besondere und dasselbe, was dem Verstand als bloße Möglichkeit ohne Wirklichkeit, Wesen ohne Form erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit und die Form sei: dies ist die Idee aller Ideen und aus diesem Grunde die des Absoluten selbst. Es ist nicht minder offenbar, daß das Absolute an sich betrachtet, da es eben nur diese Identität ist, an sich weder das eine noch das andere der Entgegengesetzten sei, daß es aber als das gleiche Wesen beider, und demnach als Identität, in der Erscheinung nur entweder im Realen oder im Idealen sich darstellen könne.

Die beiden Seiten der Erkenntnis, die, in welcher die Wirklichkeit der Möglichkeit, und die, in welcher die letzte der erstern vorangeht, lassen sich nämlich unter sich wieder als reale und ideale entgegensetzen. Wäre es nun denkbar, daß im Realen oder Idealen selbst wieder nicht das eine oder das andere der beiden Entgegengesetzten, sondern die reine Identität beider, als solche, durchbräche, so wäre damit ohne Zweifel die Möglichkeit einer absoluten Erkenntnis selbst innerhalb der Erscheinung gegeben.

Wenn demnach, um von diesem Punkt aus weiter zu schließen, von der Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit rein als solcher im Realen ein Reflex wäre, so könnte sie ebensowenig als ein abstrakter Begriff wie als konkretes Ding erscheinen: das erste nicht, weil sie alsdann eine Möglichkeit wäre, der die Wirklichkeit, das andere nicht, weil sie eine Wirklichkeit wäre, der die Möglichkeit gegenüberstünde.

Da sie ferner als Identität rein im Realen erscheinen sollte,

müßte sie sich als reines Sein, und inwiefern dem Sein die Tätigkeit entgegengesetzt ist, als Negation aller Tätigkeit erscheinen. Dasselbe ist nach dem früher aufgestellten Grundsatz einzusehen: daß jedes, was seinen Gegensatz in einem andern hat, nur, wiefern es in sich absolut ist, zugleich wieder die Identität von sich selbst und seinem Entgegengesetzten ist; denn das Reale wird diesem zufolge als Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit nur erscheinen können, inwiefern es in sich selbst absolutes Sein, alles Entgegengesetzte daher von ihm negiert ist.

Ein solches reines Sein mit Verneinung aller Tätigkeit ist nun ohne Zweifel der Raum; aber eben derselbe ist auch weder ein Abstraktum, denn sonst müßten mehrere Räume sein, da der Raum in allen Räumen nur Einer ist, noch ein Konkretum, denn sonst müßte ein abstrakter Begriff von ihm sein, dem er als Besonderes nur unvollkommen angemessen wäre; er ist aber ganz, was er ist, das Sein erschöpft in ihm den Begriff, und er ist eben deswegen und nur, weil er absolut real ist, auch wieder absolut ideal.

Zu Bestimmung der gleichen Identität, sofern sie im Idealen erscheint, können wir uns unmittelbar des Gegensatzes mit dem Raum bedienen [denn dem Raum, welcher eben dadurch, daß er weder allgemeines noch konkretes Wesen ist, sich als Reflex von der absoluten Einheit des Allgemeinen und Besonderen ankündigt, steht nun notwendig ein anderer Reflex entgegen]; denn da dieser [der Raum] als reines Sein mit Negationen aller Tätigkeit erscheint, so wird jene [die dem Raum entgegenstehende Form] dagegen sich als reine Tätigkeit mit Verneinung alles Seins darstellen müssen; aber aus dem Grunde, daß sie reine Tätigkeit ist, wird sie nach dem angegebenen Prinzip auch wieder die Identität von sich und dem Entgegengesetzten, von Möglichkeit also und Wirklichkeit sein. Eine solche Identität ist die reine Zeit. Kein Sein als solches ist in der Zeit, sondern nur die Veränderungen des Seins, welche als Tätigkeitsäußerungen und als Negationen des Seins erscheinen. In der empirischen Zeit geht die Möglichkeit, als Ursache, der Wirklichkeit voran, in der reinen Zeit ist die erste auch die andere. Als Identität des Allgemeinen und Besonderen ist die Zeit so wenig ein abstrakter Begriff als ein konkretes Ding,

und es gilt von ihr in dieser Beziehung alles, was von dem Raume gilt.

Diese Beweise sind hinreichend, einzusehen, sowohl daß in der reinen Anschauung des Raums und der Zeit eine wahrhaft objektive Anschauung der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit als solcher gegeben ist, als auch daß beide bloß relative Absolute sind, da weder Raum noch Zeit die Idee aller Ideen an sich, sondern nur in getrenntem Reflex darstellen; daß aus demselben Grunde weder jener noch diese Bestimmungen des An-sich sind, und daß, wenn die in beiden ausgedrückte Einheit Grund einer Erkenntnis oder Wissenschaft ist, diese selbst bloß zur reflektierten Welt gehören, aber nichtsdestoweniger der Form nach absolut sein müsse.

Wenn nun, was ich hier nicht beweisen, sondern nur als bewiesen in der Philosophie voraussetzen kann, Mathematik, als Analysis und Geometrie, ganz in jenen beiden Anschauungsarten gegründet ist, so folgt, daß in jeder dieser Wissenschaften eine Erkenntnisart herrschend sein müsse, die der Form nach absolut ist.

Die Realität überhaupt und die der Erkenntnis insbesondere beruht weder allein auf dem Allgemeinbegriff noch allein auf der Besonderheit; die mathematische Erkenntnis ist aber weder die eines bloßen Abstraktums noch die eines Konkretums, sondern der in der Anschauung dargestellten Idee. Die Darstellung des Allgemeinen und Besondern in der Einheit, heißt überhaupt Konstruktion, die von der Demonstration wahrhaft nicht unterschieden ist[1]. Die Einheit selbst drückt sich auf doppelte Weise aus. Erstens darin, daß — um uns an das Beispiel der Geometrie zu halten — allen Konstruktionen derselben, die sich unter sich wieder unterscheiden, als Triangel, Quadrat, Zirkel usw., dieselbe absolute Form [der reine Raum] zugrunde liegt, und zum wissenschaftlichen Begreifen derselben in ihrer Besonderheit nichts außer der Einen allgemeinen und absoluten Einheit erfordert wird. Zweitens darin, daß das Allgemeine jeder besondern Einheit, z. B. das all-

[1] Vgl. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, I, IV, 407ff. und Über die Konstruktion in der Philosophie, I, V, 130ff. und S. 139. A. d. O.

gemeine Dreieck mit dem besondern wieder eins ist, und hinwiederum das besondere Dreieck statt aller gilt und Einheit und Allheit zugleich ist[1]. Dieselbe Einheit drückt sich als die der Form und Wesen aus, da die Konstruktion, welche als Erkenntnis bloß Form scheinen würde, zugleich das Wesen des Konstruierten selbst ist[2].

Es ist leicht, die Anwendung von dem allen auf die Analysis zu machen.

Die Stelle der Mathematik im allgemeinen System des Wissens ist zur Genüge bestimmt, ihre Beziehung auf das akademische Studium ergibt sich daraus von selbst. Eine Erkenntnisart, welche das Wissen über das Gesetz der Kausalverbindung, das im gemeinen Wissen wie in einem großen Teil der sogenannten Wissenschaften herrschend ist, in das Gebiet einer reinen Vernunftidentität erhebt, bedarf keines äußern Zwecks. So sehr man auch übrigens die großen Wirkungen der Mathematik in ihrer Anwendung auf die allgemeinen Bewegungsgesetze, in der Astronomie und Physik überhaupt, anerkennte, so wäre derjenige doch nicht zur Erkenntnis der Absolutheit dieser Wissenschaft gelangt, der sie nur um dieser Folgen willen hochschätzte, und dies überhaupt sowohl, als insbesondere, weil diese zum Teil nur einem Mißbrauch der reinen Vernunftevidenz ihren Ursprung verdanken. Die neuere Astronomie geht als Theorie auf nichts anderes als Umwandlung absoluter, aus der Idee fließender Gesetze in empirische Notwendigkeiten aus, und hat diesen Zweck zu ihrer vollkommenen Befriedigung erreicht; übrigens kann es durchaus nicht Sache der Mathematik in diesem Sinn, und wie sie jetzt begriffen wird, sein, über das Wesen oder An-sich der Natur und ihrer Gegenstände das Geringste zu verstehen. Dazu wäre nötig, daß sie selbst vorerst in ihren Ursprung zurückginge und den in ihr ausgedrückten Typus der Vernunft allgemeiner begriffe. Inwiefern die Mathematik ebenso im Abstrakten, wie die Natur im Konkreten, der vollkommenste objektivste Ausdruck der Vernunft selbst ist, in-

[1] Vgl. Über die Konstruktion in der Philosophie, I, V, 132. A. d. O.
[2] Vgl. ebendaselbst, S. 134. A. d. O.

sofern müssen alle Naturgesetze, wie sie in reine Vernunftgesetze sich auflösen, ihre entsprechenden Formen auch in der Mathematik finden; aber nicht so, wie man dies bisher angenommen hat, daß diese für jene nur bestimmend und die Natur übrigens in dieser Identität sich nur mechanisch verhalte, sondern so, daß Mathematik und Naturwissenschaft nur eine und dieselbe von verschiedenen Seiten angesehene Wissenschaft seien.

Die Formen der Mathematik, wie sie jetzt verstanden werden, sind Symbole, für welche denen, die sie besitzen, der Schlüssel verloren gegangen ist, den, nach sichern Spuren und Nachrichten der Alten, noch Euklides besaß. Der Weg zur Wiedererfindung kann nur der sein, sie durchaus als Formen reiner Vernunft und Ausdrücke von Ideen zu begreifen, die sich in der objektiven Gestalt in ein anderes verwandelt zeigen. Je weniger der gegenwärtige Unterricht der Mathematik geeignet sein möchte, zu dem ursprünglichen Sinn dieser Formen zurückzuführen, desto mehr wird die Philosophie auf dem nun betretenen Wege auch die Mittel der Enträtselung und der Wiederherstellung jener uralten Wissenschaft an die Hand geben[1].

Der Lehrling achte fürnehmlich ja einzig auf diese Möglichkeit, so wie auf den bedeutenden Gegensatz der Geometrie und Analysis, der dem des Realismus und Idealismus in der Philosophie auffallend entspricht.

Wir haben an der Mathematik den bloß formellen Charakter der absoluten Erkenntnisart, den sie so lange behalten wird, als sie nicht vollkommen symbolisch begriffen ist, aufgezeigt. Die Mathematik gehört insofern noch zur bloß abgebildeten Welt, als sie das Urwissen, die absolute Identität nur im Reflex und, welches davon eine notwendige Folge ist, in getrennter Erscheinung zeigt [obgleich das, was sie darstellt, die Ideen, wahre Urwesen und Urformen der Dinge selbst sind]. Die schlechthin und in jeder Beziehung absolute Erkenntnisart würde demnach diejenige sein, welche das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grund und Gegenstand hätte [es ausspräche]. Die Wissenschaft

[1] Vgl. a. a. O., S. 130. A. d. O.

aber, die außer jenem kein anderes Urbild hat, ist notwendig die Wissenschaft alles Wissens, demnach die Philosophie.

Es kann nicht, weder überhaupt noch insbesondere, hier ein Beweis geführt werden, wodurch jedermänniglich gezwungen würde, zu gestehen, Philosophie sei eben Wissenschaft des Urwissens; es kann nur bewiesen werden, eine solche Wissenschaft sei überhaupt notwendig, und man kann sicher sein, beweisen zu können, daß jeder andere Begriff, den man etwa von Philosophie aufstellen möchte, kein Begriff, nicht etwa nur dieser, sondern überhaupt einer möglichen Wissenschaft sei.

Philosophie und Mathematik sind sich darin gleich, daß beide in der absoluten Identität des Allgemeinen und Besondern gegründet[1], beide also auch, inwiefern jede Einheit dieser Art Anschauung ist, überhaupt in der Anschauung sind; aber die Anschauung der ersten kann nicht wieder wie die der letzten eine reflektierte sein, sie ist eine unmittelbare Vernunft- oder intellektuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist[2]. Darstellung in intellektueller Anschauung ist philosophische Konstruktion; aber wie die allgemeine Einheit, die allen zugrunde liegt, so können auch die besondern, in deren jeder die gleiche Absolutheit des Urwissens aufgenommen wird, nur in der Vernunftanschauung enthalten sein, und sind insofern Ideen. Die Philosophie ist also die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge.

Ohne intellektuelle Anschauung keine Philosophie! Auch die reine Anschauung des Raums und der Zeit ist nicht im gemeinen Bewußtsein, als solchem; denn auch sie ist die, nur im Sinnlichen reflektierte, intellektuelle. Aber der Mathematiker hat das Mittel

---

[1] Sieht der Geometer etwa das Konkrete in dem (wirklichen) Kreis an? Keineswegs. Aber allerdings auch nicht den bloßen allgemeinen Begriff, sondern das Allgemeine dennoch im Besonderen. Er schaut also zwar nur das Absolute, das schlechthin Relationslose, den Kreis an sich selbst, und nicht das Konkrete. Aber er nimmt dieses auch nicht hinweg — er negiert es nicht, sondern ist gleichgültig gegen dasselbe. Es ist ihm für seine Erkenntnis ganz indifferent. (Vgl. die öfter zitierte Abhandlung über die Konstruktion in der Philosophie ganz unten S. 131 und 132. A. d. O.)

[2] Vgl. a. a. O., S. 129. A. d. O.

der äußern Darstellung voraus: in der Philosophie fällt auch die Anschauung ganz in die Vernunft zurück[1]. Wer sie nicht hat, versteht auch nicht, was von ihr gesagt wird; sie kann also überhaupt nicht gegeben werden. Eine negative Bedingung ihres Besitzes ist die klare und innige Einsicht der Nichtigkeit aller bloß endlichen Erkenntnis. Man kann sie in sich bilden; in dem Philosophen muß sie gleichsam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit alles nur zu sehen, wie es in der Idee sich darstellt[2].

Ich habe hier nicht von der Philosophie überhaupt, ich habe nur so weit von ihr zu reden, als sie sich auf die erste wissenschaftliche Bildung bezieht.

Von dem Nutzen der Philosophie zu reden, achte ich unter der Würde dieser Wissenschaft. Wer nur überhaupt darnach fragen kann, ist sicher noch nicht einmal fähig ihre Idee zu haben. Sie ist durch sich selbst von der Nützlichkeitbeziehung frei gesprochen. Sie ist nur um ihrer selbst willen; um eines andern willen zu sein, würde unmittelbar ihr Wesen selbst aufheben.

Von den Vorwürfen, die ihr gemacht werden, halte ich nicht ganz unnötig zu sprechen: sie soll sich nicht durch Nützlichkeit empfehlen, aber auch nicht durch Vorspiegelungen schädlicher Wirkungen, die man ihr zuschreibt, wenigstens in äußern Beziehungen eingeschränkt werden.

---

[1] Vgl. ebenfalls I, V, 129. A. d. O.

[2] Vgl. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, I, V, 361. 362 A. d. O.

Fünfte Vorlesung.

Über die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie.

Wenn ich den sehr gemein gewordenen Vorwurf, daß die Philosophie der Religion und dem Staate gefährlich sei, nicht mit Stillschweigen übergehe, so ist es, weil ich glaube, daß die meisten, die sich hierauf entgegnend haben vernehmen lassen, nicht imstande gewesen sind das Gehörige zu sagen.

Die nächste Antwort wäre wohl die: was mag das für ein Staat und was mag das für eine Religion sein, denen die Philosophie gefährlich sein kann? Wäre dies wirklich der Fall, so müßte die Schuld an der vorgeblichen Religion und dem angeblichen Staat liegen. Die Philosophie folgt nur ihren innern Gründen und kann sich wenig bekümmern, ob alles, was von Menschen gemacht ist, damit übereinstimme. Von der Religion rede ich hier nicht; ich behalte mir vor, in der Folge die innigste Einheit beider, und wie die eine die andere erzeugt, darzutun.

Was den Staat betrifft, so will ich die Frage allgemein stellen: Wovon kann man in der wissenschaftlichen Beziehung mit Recht sagen oder fürchten, daß es dem Staat gefährlich sei? Es wird sich alsdann ohne Zweifel von selbst ergeben, ob die Philosophie etwas der Art sei, oder ob etwas der Art aus ihr hervorgehen könne.

Eine Richtung in der Wissenschaft halte ich in Beziehung auf den Staat für verderblich und die andere für untergrabend.

Die erste ist, wenn das gemeine Wissen sich zum absoluten oder zur Beurteilung desselben [zur Beurteilung von Ideen] aufrichten will. Der Staat begünstige nur erst, daß der gemeine Verstand Schiedsrichter über Ideen sei, so wird dieser sich bald auch über den Staat erheben, dessen auf Vernunft und in Ideen gegründete Verfassung er so wenig wie diese begreift. Mit denselben populären Gründen, mit welchen er gegen die Philosophie zu streiten meint, kann er und noch viel einleuchtender die ersten Formen des Staates angreifen. Ich muß erklären, was ich unter gemeinem Verstand begreife. Keineswegs allein oder vorzüglich den rohen, schlechthin ungebildeten Verstand, sondern gleicherweise den durch falsche und oberflächliche Kultur zum hohlen und leeren Räsonieren gebildeten Verstand, der sich für absolut gebildet hält, und der in der neueren Zeit sich durch Herabwürdigung alles dessen, was auf Ideen beruht, vorzüglich geäußert hat.

Dieser Ideenleerheit, die sich Aufklärung zu nennen untersteht, ist die Philosophie am meisten entgegengesetzt. Man wird zugeben müssen, daß es keine Nation in dieser Erhebung eines räsonierenden Verstandes über die Vernunft weiter gebracht hat als die französische [und in dieser Beziehung sind unsere Deutschen doch nur armselige und langweilige Prediger im Vergleich mit den französischen Schriftstellern]. Es ist demnach die größte, auch historische Ungereimtheit, zu sagen: Philosophie sei für Erhaltung der Rechtsgrundsätze gefährlich (denn ich will mich so ausdrücken, da es allerdings Verfassungen oder Zustände derselben geben könnte, denen die Philosophie zwar nicht gefährlich, aber eben auch nicht günstig sein kann). Gerade diejenige Nation, die, einige wenige Individuen früherer Zeiten ausgenommen (denen man aber gewiß keinen Einfluß auf die politischen Begebenheiten der späteren zuschreiben wird), in keiner Epoche, am wenigsten in derjenigen, welche der Revolution voranging, Philosophen hatte, war es, die das Beispiel einer durch rohe Greuel bezeichneten Umwälzung mit derselben Frevelhaftigkeit gab, mit welcher sie nachher zu neuen Formen der Sklaverei zurück-

gekehrt ist. Ich leugne nicht, daß Räsoneurs in allen Wissenschaften und nach allen Richtungen in Frankreich den Namen der Philosophen usurpiert haben; es möchte aber wohl keiner von denjenigen sein, denen unter uns dieser Charakter unbestreitbar zukommt, der einem einzigen von jenen ihn zugestünde. Es ist nicht zu verwundern und wäre an sich, wenn man nicht auf andere Weise über den Wert und die Bedeutung davon aufgeklärt würde, sogar preiswürdig, daß eine kraftvolle Regierung unter diesem Volk jene leeren Abstraktionen proskribiert, in welchen allerdings großenteils oder allein bestand, was die Franzosen von wissenschaftlichen Begriffen hatten. Mit hohlen Verstandesbegriffen läßt sich freilich so wenig ein Staat als eine Philosophie bauen, und eine Nation, die den Zugang zu den Ideen nicht hat, tut recht, wenigstens Reste von solchen aus Trümmern vorhanden gewesener Formen hervorzusuchen.

Die Erhebung des gemeinen Verstandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft führt ganz notwendig die Ochlokratie im Reiche der Wissenschaften und mit dieser früher oder später die allgemeine Erhebung des Pöbels herbei. Fade oder heuchlerische Schwätzer, die da meinen, ein gewisses süßlichtes Gemenge sogenannter sittlicher Grundsätze an die Stelle der Ideenherrschaft zu setzen, verraten nur, wie wenig sie selbst von Sittlichkeit wissen. Es gibt keine ohne Ideen, und alles sittliche Handeln ist es nur als Ausdruck von Ideen[1].

Die andere Richtung, in welche sich die erste verliert, und welche die Auflösung alles dessen, was auf Ideen gegründet ist, herbeiführen muß, ist die auf das bloß Nützliche. Wenn einmal dieses der höchste Maßstab für alles ist, so gilt er auch für die Staatsverfassung. Nun gibt es aber wohl überhaupt keine wandelbarere Sicherheit als jene; denn von dem, was heute nützlich ist, ist es morgen das Gegenteil. Aber noch überdies muß dieser, es sei durch welche Wirkung, sich verbreitende Trieb alles Große und jede Energie unter einer Nation ersticken. Nach dem Maßstabe desselben wäre die Erfindung des Spinnrads wichtiger als

[1] Vgl. die Abhandlung über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, I, V, S. 105 und S. 123.

die eines Weltsystems, und die Einführung der Spanischen Schafzucht in einem Lande für ein größeres Werk zu achten als die Umgestaltung einer Welt durch die fast göttlichen Kräfte eines Eroberers. [Wenn die höchsten Preise aller Art auf die Nützlichkeit gesetzt werden, so muß aus diesem schmählichen Eigennutz des Staats endlich ein gleicher Eigennutz der Einzelnen entstehen und Eigennutz noch das einzige Band werden, das den Staat selbst zusammenhält und den Einzelnen an ihn bindet. Nun gibt es aber in der Welt kein zufälligeres Band als eben dieses. Jedes wahre Band, das Dinge oder Menschen vereinigt, muß ein göttliches sein, d. h. ein solches, worin jedes Glied frei ist, weil jedes nur das Unbedingte will]. Wenn Philosophie eine Nation groß machen könnte, so wäre es eine solche, die ganz in Ideen ist, die nicht über den Genuß grübelte oder die Liebe zum Leben als erste Triebfeder obenansetzte, sondern die Verachtung des Todes lehrte und nicht die Tugenden großer Charaktere psychologisch zergliederte. In Deutschland könnte, da kein äußeres Band es vermag, nur ein inneres, eine herrschende Religion oder Philosophie, den alten Nationalcharakter hervorrufen, der in der Einzelnheit zerfallen ist und immer mehr zerfällt. Es ist gewiß, daß ein kleines, friedliches, zu keinen großen Bestimmungen berufenes Völklein auch keiner großen Motive bedarf; für dieses scheint es hinreichend, daß es leidlich zu essen und zu trinken habe und der Industrie sich ergebe. Selbst in größeren Staaten zwingt die Unverhältnismäßigkeit der Mittel, die ein armer Boden darreicht, zu den Zwecken, die Regierungen selbst, sich mit diesem Nützlichkeitsgeist zu befreunden und alle Künste und Wissenschaften einzig auf das Streben danach anzuweisen. Es leidet keinen Zweifel, daß solchen Staaten die Philosophie nichts nützen kann, und wenn die Fürsten anfangen, immer mehr populär zu werden, die Könige selbst sich schämen Könige zu sein und nur die ersten Bürger sein wollen, auch die Philosophie nur anfangen kann, sich in eine bürgerliche Moral umzuwandeln und von ihren hohen Regionen in das gemeine Leben herabzusteigen.

Die Staatsverfassung ist ein Bild der Verfassung des Ideenreichs. In diesem ist das Absolute als die Macht, vor der alles

ausfließt, der Monarch, die Ideen sind — nicht der Adel oder das Volk, weil das Begriffe sind, die nur im Gegensatz gegeneinander Realität haben, sondern — die Freien: die einzelnen wirklichen Dinge sind die Sklaven und Leibeigenen. Eine gleiche Stufenfolge ist unter den Wissenschaften. Die Philosophie lebt nur in Ideen, die Beschäftigung mit den einzelnen wirklichen Dingen überläßt sie den Physizis, Astronomis usw. — Allein dies sind ja selbst nur überspannte Ideen, und wer glaubt in dieser Humanität und Aufgeklärtheit der Zeiten noch an die hohen Beziehungen des Staats?

Wenn dem einbrechenden Strom, der immer sichtbarer Hohes und Niederes vermischt, seit auch der Pöbel zu schreiben anhebt und jeder Plebejer in den Rang der Urteiler sich erhebt, irgend etwas Einhalt zu tun vermag, so ist es die Philosophie, deren natürlicher Wahlspruch das Wort ist:

Odi profanum volgus et arceo.

Nachdem man angefangen hatte, die Philosophie, nicht ohne Wirkung, als gefährlich für Staat und Kirche zu verschreien, haben endlich auch die Inhaber verschiedentlicher Wissenschaften ihre Stimme gegen sie erhoben, als ob sie, auch in dieser Beziehung, verderblich wäre, dadurch, daß sie [die Jugend insbesondere] von den gründlichen Wissenschaften abziehe, sie als entbehrlich darstelle usw.

Es wäre freilich vortrefflich, wenn auch die Gelehrten gewisser Fächer in den Rang der privilegierten Klassen treten könnten, und von Staats wegen festgesetzt würde, es soll in keinem Zweig des Wissens ein Fortschritt oder gar eine Umwandlung stattfinden. So weit ist es bis jetzt, wenigstens allgemein, noch nicht gekommen, wird auch wohl nie dahin kommen. Es ist keine Wissenschaft, die an sich in Entgegensetzung mit der Philosophie wäre, vielmehr sind alle eben durch sie und in ihr eins. Es ist also immer nur die Wissenschaft, wie sie in irgend eines Menschen Kopf existiert; und ist diese mit der Wissenschaft aller Wissenschaften im Widerstreit, desto schlimmer für sie! Warum ist denn die Geometrie seit langen Zeiten im ungestörten Besitz ihrer Lehrsätze und im ruhigen Fortschreiten?

Ich weiß, daß nichts so sehr wie das gründliche Studium der Philosophie geschickt ist, Achtung für die Wissenschaft einzuflößen, obgleich diese Achtung für die Wissenschaft nicht immer eben eine Achtung für die Wissenschaften sein mag, wie sie jetzt sind; und wenn denn nun auch diejenigen, welche in der Philosophie eine Idee der Wahrheit erlangt haben, von dem grund- und bodenlosen und unzusammenhängenden Wesen, das ihnen in andern Fächern unter jenem Namen angeboten wird, sich hinweg wenden und das Tiefere, das Begründetere, Zusammenhängendere suchen, so ist ja dies reiner Gewinn für die Wissenschaft selbst.

Daß diejenigen, die noch frisch, ohne vorgefaßte Meinungen, mit dem ersten noch unverfälschten Sinn für Wahrheit zu den Wissenschaften kommen, vor jeder Luft eines Zweifels an dem, was bisher gegolten, oder selbst der Gewißheit der Ungültigkeit sorgfältig bewahrt und wie geistige Mumien einbalsamiert werden sollen, dafür habe ich wenigstens keinen Sinn.

Um nur in die andern Wissenschaften eindringen zu können, müssen sie die Idee der Wahrheit aus der Philosophie empfangen haben, und gewiß wird jeder mit desto größerem Interesse zu einer Wissenschaft kommen, je mehr Ideen er zu ihr bringt; wie ich selbst während der Zeit, daß ich hier gelehrt habe, einen allgemeineren Eifer für alle Teile der Naturwissenschaft durch die Wirkung der Philosophie habe aufleben sehen.

[Die Philosophie ist ihrer Natur nach zum Umfassenden, zum Allgemeinen hinstrebend. Wenn nun im einzelnen Menschen oder im Ganzen eines Geschlechts sich mit dem universellen Geist höherer Wissenschaftlichkeit und der Erleuchtung durch Ideen die lebendigste und mannigfaltigste Erkenntnis des Einzelnen verbindet, so entsteht jenes erfreuliche Gleichmaß der Bildung, woraus nur das Gesunde, Gerade, Tüchtige in aller Art von Wissenschaft und Handlung erwachsen kann. Wenn aber freilich in einem gegebenen wissenschaftlichen Zustand dem Trieb zu Umfassendem und Allgemeinem, der etwa durch Philosophie aufgeregt wird, weder die Fülle klassischer Bildung noch die

einer wahren, auf Naturanschauung gegründeten Erfahrung das Gleichgewicht hält, so ist unvermeidlich, daß das Ganze nach der Einen Seite sich neigend, früher oder später überstürze, an welch' traurigem Fall dann aber nicht die Philosophie schuld ist, sondern die Schwäche oder der Mangel desjenigen, das ihr gegenüberstehen soll, und mit welchem zusammen sie allein den vollendeten Organismus der Bildung darzustellen vermag.]

Die von dem Schaden, welchen Philosophie bei der Jugend stiftet, so viel zu sagen wissen, befinden sich in einem von beiden folgenden Fällen. Entweder haben sie sich wirklich die Wissenschaft dieser Philosophie verschafft oder nicht. In der Regel ist das Letzte der Fall: wie können sie also urteilen? Oder das Erste: so verdanken sie selbst dem Studium der Philosophie den Nutzen, einzusehen, daß sie keinen Nutzen habe; wie man von Sokrates zu sagen pflegt, er habe seinem Wissen wenigstens so viel verdankt, zu wissen, daß er nichts wisse; diesen Nutzen sollten sie doch auch andern zuteil werden lassen und nicht verlangen, daß man ihnen aufs Wort glaube, da die eigne Erfahrung doch ohnehin einen stärkeren Eindruck machen wird als ihre Versicherung; davon nichts zu sagen, daß ohne jene Kenntnis für die Jugend auch ihre scharfsinnige Polemik gegen diese Philosophie unverständlich und ihre Anspielungen dagegen, so grob sie übrigens sein mögen, verloren waren.

Der gewöhnliche Trost, den sie bei der Fruchtlosigkeit ihrer Warnungen und Vermahnungen sich selbst und untereinander geben, ist dann der: daß es mit der Philosophie doch keinen langen Bestand haben werde, daß sie nur die Sache einer Mode sei, die aber, wie noch immer geschehen, zu ihrer Zeit auch vorbeigehen werde, daß ja ohnehin alle Augenblicke neue Philosophien entstehen, und was dergleichen mehr ist.

Was das Erste betrifft, so befinden sie sich ganz in dem Fall des Bauern, der an einen tiefen Strom kommend, ihn nur vom Regen geschwellt meint und wartet, bis er ablaufen wird.

> Rusticus expectat, dum defluat amnis; at ille
> Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Was das Letzte betrifft, den schnellen Wechsel der Philosophien, so sind sie wirklich nicht imstande zu beurteilen, ob das, was sie so nennen, wirklich verschiedene Philosophien sind. Die scheinbaren Veränderungen der Philosophie existieren nur für die Unwissenden. Sie gehen entweder jene überhaupt nicht an, indem es allerdings und eben auch jetzt Bestrebungen genug gibt, die sich für philosophische ausgeben, in denen aber keine Spur davon anzutreffen ist; allein eben um das, was sich Philosophie nennt, ohne es zu sein, von der Philosophie abzuscheiden, muß ja untersucht, und weil die, die jetzt jung sind, künftig doch auch untersuchen sollen, Philosophie studiert werden. Oder sie sind Verwandlungen, die einen wirklichen Bezug auf Philosophie haben, so sind es Metamorphosen ihrer Form. Ihr Wesen ist unwandelbar dasselbe, seit dem ersten, der es ausgesprochen hat; aber sie ist eine lebendige Wissenschaft, und es gibt einen philosophischen Kunsttrieb, wie es einen poetischen gibt.

Wenn noch Umgestaltungen in der Philosophie stattfinden, so ist dies Beweis, daß sie ihre letzte Form und absolute Gestalt noch nicht gewonnen hat. Es gibt untergeordnetere und höhere, es gibt einseitigere und umfassendere Formen: jede sogenannte neue Philosophie muß aber einen neuen Schritt in der Form getan haben. Daß die Erscheinungen sich drängen, ist begreiflich, weil die vorhergehende unmittelbarer den Sinn schärft, den Trieb entzündet. Selbst aber auch, wenn die Philosophie in der absoluten Form wird dargestellt sein — und war sie es denn noch nicht, soweit dies überhaupt möglich ist? — wird es niemand verwehrt sein, sie wieder in besondere Formen zu fassen. Die Philosophen haben das ganz eigentümlich voraus, daß sie in ihrer Wissenschaft ebenso einig als die Mathematiker sind (alle waren es, die überhaupt dafür gelten konnten), und daß doch jeder gleich original sein kann, was jene nicht können. Die andern Wissenschaften könnten sich Glück wünschen, wenn erst bei ihnen jener Wechsel der Formen ernstlicher einträte. Um die absolute Form zu gewinnen, muß sich der Geist in allen versuchen, dies ist das allgemeine Gesetz jeder freien Bildung.

Mit der Nachrede, daß die Philosophie eine bloße Sache der Mode sei, kann es auch nicht so ernstlich gemeint sein. Die sie vorbringen, würden gerade darum sich nur um so leichter damit vertragen. Wenn sie nicht ganz nach der Mode sein wollen, so wollen sie doch auch nicht ganz altmodisch sein, und wenn sie nur hier und da etwas, und wär' es bloß ein Wort, von der neueren oder neuesten Philosophie erhaschen können, verschmähen sie es ja doch nicht, sich damit auszuschmücken. Wär' es wirklich nur eine Sache der Mode, wie sie vorgeben, und demnach ebenso leicht, als es ist, einen Kleiderschnitt oder Hut mit dem andern zu verwechseln, auch ein System der Medizin, der Theologie usw. nach den neuesten Grundsätzen aufzustellen, so würden sie gewiß nicht säumen es zu tun. Es muß also doch mit der Philosophie seine ganz eigentümlichen Schwierigkeiten haben.

Sechste Vorlesung.

Über das Studium der Philosophie insbesondere.

Wenn das Wissen überhaupt an sich selbst Zweck ist, so muß dies noch vielmehr und im vorzüglichsten Sinne von demjenigen Wissen gelten, in welchem alles andere eins, und welches die Seele und das Leben von ihm ist.

Kann Philosophie erlernt, kann sie überhaupt durch Übung, durch Fleiß erworben werden; oder ist sie ein angeborenes Vermögen, ein freies Geschenk und durch Schickung verliehen? Daß sie als solche nicht gelernt werden könne, ist in dem Vorhergehenden schon enthalten. Nur die Kenntnis von ihren besondern Formen läßt sich auf diesem Wege erlangen. Jene soll aber, bei dem Studium der Philosophie, außer der Ausbildung des nicht zu erwerbenden Vermögens, das Absolute zu fassen, mit beabsichtigt werden. Wenn gesagt wird, daß Philosophie nicht gelernt werden könne, so ist die Meinung nicht, daß deswegen nun jeder sie ohne Übung besitze, und daß man etwa ebenso von Natur philosophieren könne, als man sich von Natur besinnen oder Gedanken verbinden kann. Die meisten derjenigen, welche gegenwärtig in der Philosophie urteilen oder gar sich einfallen lassen eigne Systeme auf die Bahn zu bringen, könnten sich von diesem Dünkel schon durch die Kenntnis des zuvor Gewesenen sattsam heilen. Es würde dann seltener geschehen, was so sehr gewöhnlich ist: daß man zu Irrtümern, die man schon abgelegt hat, durch seichtere Gründe, als welche man selbst dafür zu haben glaubte, bekehrt werden soll; seltener, daß jemand sich

überredete, mit ein paar Wortformeln den Geist der Philosophie zu beschwören und die großen Gegenstände derselben zu fassen.

Das, was von der Philosophie, nicht zwar eigentlich gelernt, aber doch durch Unterricht geübt werden kann, ist die Kunstseite dieser Wissenschaft, oder was man allgemein Dialektik nennen kann. Ohne dialektische Kunst ist keine wissenschaftliche Philosophie! Schon ihre Absicht, alles als eins darzustellen und in Formen, die ursprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwissen auszudrücken, ist Beweis davon. Es ist dieses Verhältnis der Spekulation zur Reflexion, worauf alle Dialektik beruht.

Aber eben dieses Prinzip der Antinomie des Absoluten und der bloß endlichen Formen, so wie daß in der Philosophie Kunst und Produktion so wenig als Form und Stoff in der Poesie getrennt sein können, beweist, daß auch die Dialektik eine Seite hat, von welcher sie nicht gelernt werden kann, und daß sie nicht minder, wie das, was man, der ursprünglichen Bedeutung des Worts gemäß, die Poesie in der Philosophie nennen könnte, auf dem produktiven Vermögen beruht[1].

Von dem innern Wesen des Absoluten, welches die ewige In-Eins-Bildung des Allgemeinen und Besondern selbst ist, ist in der erscheinenden Welt ein Ausfluß in der Vernunft und der Einbildungskraft, welche beide ein und dasselbige sind, nur jene im Idealen, diese im Realen. Mögen diejenigen, denen nichts als ein dürrer und unfruchtbarer Verstand zuteil geworden ist, sich durch ihre Verwunderung schadlos halten, daß man zur Philosophie Einbildungskraft fordere. Statt desjenigen, was allein so genannt werden kann, ist ihnen nur die lebhafte Ideenassoziation, die das Denken erschwert, oder die falsche Imagination als eine regellose Reproduktion sinnlicher Bilder bekannt. Jedes wahre durch Einbildungskraft geschaffene Kunstwerk ist die Auflösung des gleichen Widerspruchs mit dem, der in den Ideen vereinigt dargestellt ist. Der bloß reflektierende Verstand begreift nur einfache Reihen und die Idee, als Synthesis von Entgegengesetzten, als Widerspruch.

---

[1] Produktivität des Geistes also erste Bedingung, und zwar aller echten Wissenschaft überhaupt, aber vornehmlich der Wissenschaft alles Wissens.

Das produktive Vermögen läßt sich, wo es ist, bilden, erhöhen und ins Unendliche durch sich selbst potenziieren: es läßt sich im Gegenteil auch im Keim ersticken oder wenigstens in der Entwicklung hemmen. Wenn es daher eine Anweisung über das Studium der Philosophie geben kann, so muß diese mehr negativer Art sein. Man kann den Sinn für Ideen nicht schaffen, wo er nicht ist; man kann aber verhindern, daß er nicht erdrückt oder falsch geleitet werde.

Der Trieb und die Begierde, das Wesen der Dinge zu erforschen, ist den Menschen allgemein so tief eingepflanzt, daß sie auch das Halbe, das Falsche mit Eifer ergreifen, wenn es nur den Schein und einige Hoffnung gibt, daß es sie zu dieser Erkenntnis führe. Anders begreift man nicht, wie bei einem im Ganzen recht ernstlichen Ernst die oberflächlichsten Versuche in der Philosophie Teilnahme erregen konnten, wenn sie nur in irgend einer Richtung Gewißheit versprachen.

Der Verstand, den die Unphilosophie den gesunden nennt, da er nur der gemeine ist, verlangt gleichsam die bare und klingende Münze der Wahrheit und sucht sie sich ohne Rücksicht auf das Unzureichende seiner Mittel zu verschaffen. In die Philosophie übergreifend, erzeugt er die Ungeheuer einer rohen dogmatischen Philosophie, die mit dem Bedingten das Unbedingte zu ermessen, das Endliche zum Unendlichen auszudehnen sucht. Die Art zu schließen, welche in dem Gebiet des Abhängigen von dem einen zum andern reicht, soll ihm hier über die Kluft vom Abgeleiteten zum Absoluten helfen. — In der Regel versteigt er sich nicht einmal so weit, sondern bleibt unmittelbar bei dem, was er seine Tatsachen nennt, stehen. Die bescheidenste Philosophie in dieser Richtung ist die, welche allgemein zwar die Erfahrung als die einzige oder Hauptquelle realer Erkenntnis ausgibt, übrigens aber von den Ideen zuläßt, daß sie vielleicht Realität haben, die ihnen nur für unser Wissen gänzlich fehle. Man kann wohl sagen, daß eine solche Philosophie studieren schlimmer ist, als überhaupt keine kennen. Eben über die Tatsachen des Bewußtseins zu etwas, was an sich selbst absolut wäre, hinaus zu kommen, ist die ursprüngliche Absicht aller Philosophie: diese Tatsachen-Erzählung dafür auszugeben, würde denen, die es pflegen, nicht

einmal eingekommen sein, wäre nicht wahre Philosophie vorausgegangen[1].

Der bloße Zweifel an der gemeinen und endlichen Ansicht der Dinge ist ebensowenig Philosophie; es muß zum kategorischen Wissen der Nichtigkeit desselben kommen, und dieses negative Wissen muß der positiven Anschauung der Absolutheit gleich werden, wenn es sich auch nur zum echten Skeptizismus erheben soll.

Ganz zu den empirischen Versuchen in der Philosophie gehört auch, was man insgemein Logik nennt. Wenn diese eine Wissenschaft der Form, gleichsam die reine Kunstlehre der Philosophie sein sollte, so müßte sie das sein, was wir oben unter dem Namen der Dialektik charakterisiert haben. Eine solche existiert noch nicht. Sollte sie eine reine Darstellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung aufs Absolute sein, so müßte sie wissenschaftlicher Skeptizismus sein: dafür kann auch Kants transzendentale Logik nicht gehalten werden. Versteht man aber unter Logik eine rein formale, sich den Inhalt oder die Materie des Wissens entgegensetzende Wissenschaft, so wäre diese an sich eine der Philosophie direkt entgegengesetzte Szienz, da diese eben auf die absolute Einheit der Form und des Wesens geht oder — inwiefern sie den Stoff in empirischer Bedeutung als das Konkrete von sich absondert — eben die absolute Realität, die zugleich absolute Idealität ist, darstellt. Sie ist demnach eine ganz empirische Doktrin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes als absolute aufstellt, z. B. daß von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Begriffen jedem Wesen nur einer zukomme, was in der Sphäre der Endlichkeit seine vollkommene Richtigkeit hat, nicht aber in der Spekulation, die nur in der Gleichsetzung Entgegengesetzter ihren Anfang hat. Auf gleiche Weise stellt sie Gesetze des Verstandesgebrauchs in seinen verschiedenen Funktionen als Urteilen, Einteilen, Schließen auf. Aber wie? Ganz empirisch, ohne ihre Notwendigkeit zu beweisen, wegen der sie an die Erfahrung verweist, z. B. daß mit vier Begriffen zu schließen, oder in einer Einteilung Glieder sich entgegenzusetzen, die in

[1] Vgl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, II. Abt., B. 1, S. 300. A. d. O. [Bd. III, S. 656 vorliegender Ausgabe.]

anderer Beziehung nicht wieder etwas Gemeinschaftliches haben, eine Ungereimtheit erzeuge.

Gesetzt aber, die Logik ließe sich darauf ein, diese Gesetze aus spekulativen Gründen als notwendige für dies reflektierte Erkennen zu beweisen, so wäre sie alsdann keine absolute Wissenschaft mehr, sondern eine besondere Potenz in dem allgemeinen System der Vernunftwissenschaft. Auf die vorausgesetzte Absolutheit der Logik gründet sich ganz die sogenannte Kritik der reinen Vernunft, welche diese nur in der Unterordnung unter den Verstand kennt[1]. In dieser [Unterordnung] wird die Vernunft als das Vermögen zu schließen erklärt, da sie vielmehr eine absolute Erkenntnisart ist, wie die durch Schluß eine durchaus bedingte. Wäre keine andere Erkenntnis des Absoluten als die durch Vernunftschlüsse, und keine andere Vernunft als die in der Form des Verstandes, so müßten wir allerdings auf alle unmittelbare und kategorische Erkenntnis des Unbedingten und Übersinnlichen, wie Kant lehrt, Verzicht tun.

Solch ein großer Mißgriff, als es Kant vorgestellt hat, ist es nach diesem nicht, daß man der natürlichen Trockenheit der Logik durch anthropologische und psychologische Vorkenntnisse abzuhelfen gewußt hat, welches vielmehr ein recht gesundes Gefühl von dem Wert der ersten voraussetzt, wie auch alle, welche die Philosophie in Logik setzen, gleichsam eine angeborne Hinneigung zur Psychologie haben.

Was übrigens von dieser sogenannten Wissenschaft an sich selbst zu halten sei, begreift sich aus dem Vorhergehenden von selbst. Sie beruht auf der angenommenen Entgegensetzung der Seele und des Leibes, und man kann leicht urteilen, was bei Nachforschungen über etwas, das gar nicht existiert, nämlich eine dem Leib entgegengesetzte Seele, herauskommen kann. Alle wahre Wissenschaft des Menschen kann nur in der wesentlichen und absoluten Einheit der Seele und des Leibes, d. h. in der Idee des Menschen, also überhaupt nicht in dem wirklichen und empirischen Menschen, der von dieser [von der Idee] nur eine relative Erscheinung ist, gesucht werden.

Eigentlich müßte von der Psychologie bei der Physik die

[1] Vgl. Über die Konstruktion in der Philosophie, I, V, 135. A. d. O.

Rede sein, die nun ihrerseits mit dem gleichen Grunde das bloß Leibliche betrachtet und die Materie und die Natur für tot annimmt. Die wahre Naturwissenschaft kann ebensowenig aus dieser Trennung, sondern ihrerseits ebenso nur aus der Identität der Seele und des Leibes aller Dinge [d. h. aus der Idee] hervorgehen [denn was in allen Dingen der Natur lebt, ist ebenso nur die Idee, wie das, was in der Seele lebt]: so daß zwischen Physik und Psychologie kein realer Gegensatz denkbar ist. Selbst aber wenn man diesen zugeben wollte, würde man doch von der Psychologie so wenig als etwa von der Physik in derselben Entgegensetzung begreifen, wie sie an die Stelle der Philosophie gesetzt werden könnte.

Da die Psychologie die Seele nicht in der Idee, sondern der Erscheinungsweise nach und allein im Gegensatz gegen dasjenige kennt, womit sie in jener eins ist, so hat sie die notwendige Tendenz, alles im Menschen einem Kausalzusammenhang unterzuordnen, nichts zuzugeben, was unmittelbar aus dem Absoluten oder Wesen selbst käme, und hiermit alles Hohe und Ungemeine herabzuwürdigen, [um besonders jene Vorstellung ganz zur Reife zu bringen, nach welcher in dem Menschen nichts auf göttliche Art entsteht. Alles, was gegen die Philosophie als Erkenntnis und Wissenschaft des Absoluten so insgemein vorgebracht wird, stammt aus dieser Seelenlehre her, und dieselbe Anwendung läßt sich von ihr auf die Religion, auf die Kunst, auf die Tugend machen]. Die großen Taten [und Charaktere] der vergangenen Zeit [in dem herrlichen Leben der alten Welt] erscheinen, unter das psychologische Messer genommen, als das natürliche Resultat einiger ganz begreiflichen Motive. Die Ideen der Philosophie erklären sich aus mehreren sehr groben psychologischen Täuschungen. Die Werke der alten großen Meister der Kunst erscheinen als das natürliche Spiel einiger besondern Gemütskräfte, und wenn z. B. Shakespeare ein großer Dichter ist, so ist es wegen seiner vortrefflichen Kenntnis des menschlichen Herzens und seiner äußerst feinen Psychologie. Ein Hauptresultat dieser Lehre ist das allgemeine Applanierungssystem der Kräfte, [der Sanskülottismus]. Wozu soll es doch etwas wie Einbildungskraft, Genie usw. geben? Im Grunde sind doch alle ein-

ander gleich, und was man mit jenen Worten bezeichnet, ist doch nur das Übergewicht der einen Seelenkraft über die andere, und insofern eine Krankheit, eine Abnormität, [eigentlich nur eine Art des Wahnsinns, in der noch Methode ist], statt daß bei den vernünftigen, ordentlichen, nüchternen Menschen alles in behaglichem Gleichgewicht und darum in vollkommener Gesundheit ist.

Eine bloß empirische, auf Tatsachen beruhende, ebenso wie eine bloß analytische und formale Philosophie, kann überhaupt nicht zum Wissen bilden; eine einseitige Philosophie wenigstens nicht zum absoluten Wissen, da sie vielmehr für alle Gegenstände desselben nur einen eingeschränkten Gesichtspunkt bestimmt.

Die Möglichkeit einer zwar spekulativen, aber übrigens beschränkten Philosophie ist dadurch gegeben, daß, weil alles in allem wiederkehrt und auf allen möglichen Stufen dieselbe Identität nur unter verschiedenen Gestalten sich wiederholt, diese an einem untergeordneten Punkt der Reflexion aufgefaßt und in der besondern Form, in der sie auf diesem erscheint, zum Prinzip der absoluten Wissenschaft gemacht werden kann. Die Philosophie, die aus einem solchen Prinzip hervorgeht, ist spekulativ, weil es nur der Abstraktion von der Beschränktheit der Auffassung und des Denkens der besondern Identität in der Absolutheit bedarf, um sich zu dem rein und schlechthin Allgemeinen zu erheben; sie ist einseitig, inwiefern sie dies nicht tut und von dem Ganzen ein nach diesem Gesichtspunkt verzogenes und verschobenes Bild entwirft.

Die neuere Welt ist allgemein die Welt der Gegensätze, und wenn in der alten, aller einzelnen Regungen ungeachtet, doch im Ganzen das Unendliche mit dem Endlichen unter einer gemeinschaftlichen Hülle vereinigt liegt, so hat der Geist der späteren Zeit zuerst diese Hülle gesprengt und jenes in absoluter Entgegensetzung mit diesem erscheinen lassen. Von der unbestimmbar größeren Bahn, welche dieser durch das Schicksal vorgezeichnet ist, übersehen wir nur einen so kleinen Teil, daß uns der Gegensatz leicht als das Wesentliche und die Einheit, in die er sich aufzulösen bestimmt ist, jederzeit nur als einzelne Erscheinung auffallen kann. Dennoch ist gewiß, daß diese höhere Einheit, welche der gleichsam aus der unendlichen Flucht zurückgerufene

Begriff mit dem Endlichen darstellen wird, gegen die gewissermaßen bewußtlos und noch vor der Trennung vorhandene Identität der alten Welt sich im Ganzen wiederum ebenso wie das Kunstwerk zu dem organischen Werk der Natur verhalten wird. Hiermit sei es übrigens wie es wolle, so ist offenbar, daß in der neueren Welt Mittel-Erscheinungen notwendig sind, in denen der reine Gegensatz hervortritt: es ist notwendig sogar, daß dieser in der Wissenschaft wie in der Kunst unter den verschiedensten Formen immer wiederkehre, bevor er sich zur wahrhaft absoluten Identität verklärt hat.

Der Dualismus, als eine nicht nur überhaupt, sondern auch in seiner Wiederkehr notwendige Erscheinung der neueren Welt, muß also das Übergewicht durchaus auf seiner Seite haben, wie denn die in einzelnen Individuen durchgebrochene Identität fast für nichts gerechnet werden kann, da diese ja von ihrer Zeit ausgestoßen und verbannt, von der Nachwelt nur als merkwürdige Beispiele des Irrtums begriffen worden sind.

Da in dem Verhältnis, in welchem die großen Objektivitäten der Staatsverfassungen und selbst des allgemeinen religiösen Vereins verschwanden, sich das göttliche Prinzip von der Welt zurückzog, so konnte in dem Äußeren der Natur nichts als der reine entseelte Leib des Endlichen zurückbleiben, das Licht hatte sich ganz nach innen gewandt und die Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven mußte ihren höchsten Gipfel erreichen. Wenn man von Spinoza absieht, so ist seit Cartesius, in welchem die Entzweiung sich wissenschaftlich bestimmt ausgesprochen hatte[1], bis auf diese Zeit keine ihr entgegengesetzte Erscheinung, da auch Leibniz seine Lehre in einer Form aussprach, die der Dualismus sich wieder aneignen konnte. Durch diese Zerreißung der Idee hatte auch das Unendliche seine Bedeutung verloren [die für die Vernunft] und diejenige, die es hatte, war ebenso wie jene Entgegensetzung selbst eine bloß subjektive. Diese Subjektivität vollkommen bis zur gänzlichen Verneinung der Realität des Absoluten geltend zu machen, war der erste Schritt, der zur Wiederherstellung der Philosophie geschehen konnte und

[1] Vgl. Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie usw., I, V, 116 und Über das Wesen der philos. Kritik, I, V, 15. A. d. O.

durch die sogenannte kritische Philosophie wirklich geschehen ist. Der Idealismus der Wissenschaftslehre hat nachher diese Richtung der Philosophie vollendet. Der Dualismus nämlich ist auch in dem letztern unaufgehoben zurückgeblieben. Aber das Unendliche oder Absolute im Sinn des Dogmatismus ist bestimmter und mit der letzten Wurzel von Realität, die es in jenem hatte, aufgehoben worden. Als das An-sich mußte es ein absolut-Objektives schlechthin außer dem Ich sein. Dies ist undenkbar, indem ja eben dieses außer-dem-Ich-Setzen wieder ein Setzen für das Ich und demnach auch im Ich ist[1]. Dieses ist der ewige und unauflösliche Zirkel der Reflexion, der durch die Wissenschaftslehre aufs vollkommenste dargestellt ist. Die Idee des Absoluten ist in die Subjektivität, die sie der Richtung der spätern Philosophie zufolge notwendig hatte, und aus welcher sie nur durch einen sich selbst mißverstehenden Dogmatismus scheinbar gesetzt worden war, dadurch restituiert, daß sie als eine bloß im Handeln und für das Handeln stattfindende Realität anerkannt ist, und man muß demnach den Idealismus in dieser Form als die vollkommen ausgesprochene, zum Bewußtsein ihrer selbst gekommene Philosophie der neuern Welt betrachten.

Im Cartesius, welcher ihr die erste Richtung auf die Subjektivität durch das cogito ergo sum gab, und dessen Einleitung der Philosophie (in seinen Meditationen) mit den späteren Begründungen derselben im Idealismus in der Tat ganz gleichlautend ist, konnten sich die Richtungen noch nicht rein gesondert darstellen, die Subjektivität von der Objektivität nicht vollkommen geschieden erscheinen. Aber seine eigentliche Absicht, seine wahre Vorstellung von Gott, Welt, Seele hat er deutlicher als durch seine Philosophie, über welche man ihn wegen des Ruhens auf dem ontologischen Beweis der Realität Gottes, dieses Restes echter Philosophie, noch mißverstehen konnte, in seiner Physik ausgesprochen. Merkwürdig muß es allgemein erscheinen, daß durch denselbigen Geist, in welchem der Dualismus der Philosophie sich entschieden ausbildete, die mechanische Physik in der neueren Welt zuerst die Gestalt des Systems annahm. Mit dem umfassenden Geist des Cartesius ließe sich die Annihilation der Natur,

[1] Vgl. Über das Verhältnis der Naturphilosophie usw. I, V, S. 110. A d. O

welcher sich der Idealismus in der oben angegebenen Gestalt rühmt, ebenso wahr und faktisch machen, als sie es in seiner Physik wirklich war. Es kann nämlich für die Spekulation nicht den geringsten Unterschied machen, ob die Natur in ihrer empirischen Gestalt, im realen Sinn oder im idealen wirklich ist. Es ist völlig gleichgültig, ob die einzelnen wirklichen Dinge auf die Weise wirklich sind, wie sie ein grober Empirismus sich denkt, oder ob sie nur als Affektionen und Bestimmungen eines jeden Ich, als der absoluten Substanz, diesem aber wirklich und real inhärieren.

Die wahre Vernichtung der Natur ist allerdings die, sie zu einem Ganzen absoluter Qualitäten, Beschränktheiten und Affektionen zu machen, welche gleichsam für ideale Atomen gelten können. Im übrigen bedarf es keines Beweises, daß eine Philosophie, die irgend einen Gegensatz zurückläßt und nicht wahrhaft die absolute Harmonie hergestellt hat, auch nicht zum absoluten Wissen durchgedrungen sei und noch weniger dazu bilden könne.

Die Aufgabe, die sich jeder setzen muß, unmittelbar, wie er zur Philosophie gelangt, ist: die Eine wahrhaft absolute Erkenntnis, die ihrer Natur nach auch eine Erkenntnis des Absoluten ist, bis zur Totalität und bis zum vollkommnen Begreifen des Allen in Einem zu verfolgen. Die Philosophie öffnet in dem Absoluten und der Entfernung aller Gegensätze, wodurch dieses selbst wieder, es sei auf subjektive oder objektive Weise, in eine Beschränktheit verwandelt worden ist, nicht nur überhaupt das Reich der Ideen, sondern auch den wahren Urquell aller Erkenntnis der Natur, welche von jenen selbst nur das Werkzeug ist.

Ich habe die letzte Bestimmung der neuern Welt schon im Vorhergehenden ausgesprochen, eine höhere, wahrhaft alles begreifende, Einheit darzustellen; sie gilt ebenso sehr für die Wissenschaft als für die Kunst, und eben damit jene sei, müssen alle Gegensätze sich entzweien.

Bisher war von innern Gegensätzen in der Philosophie selbst die Rede, ich werde noch einiger äußeren erwähnen müssen, welche ihr Einseitigkeit, falsche Richtung der Zeit und unvollkommene Begriffe gegeben haben.

Siebente Vorlesung.

Über einige äußere Gegensätze der Philosophie, vornehmlich den der positiven Wissenschaften.

Als ein äußerer Gegensatz der Philosophie ist der schon früher angeführte von Wissen und Handeln, in seiner Anwendung auf jene, zu betrachten. Dieser ist keineswegs ein solcher, der in dem Geist der modernen Kultur überhaupt gegründet wäre, er ist ein Produkt der neuesten Zeit, ein unmittelbarer Sprößling der wohlbekannten Aufklärerei. Dieser Richtung zufolge gibt es eigentlich nur eine praktische und keine theoretische Philosophie. Wie Kant, nachdem er in der theoretischen Philosophie die Idee Gottes, der Ewigkeit der Seele usw. zu bloßen Ideen gemacht hatte, diesen dagegen in der sittlichen Gesinnung eine Art von Beglaubigung zu geben suchte, so spricht sich in jenen Bestrebungen nur die endlich glückliche Erreichung der vollkommenen Befreiung von Ideen aus, für welche eine angebliche Sittlichkeit das Äquivalent sein soll.

Sittlichkeit ist Gottähnliche Gesinnung, Erhebung über die Bestimmung durch das Konkrete ins Reich des schlechthin Allgemeinen. Philosophie ist gleiche Erhebung, und darum mit der Sittlichkeit innig eins, nicht durch Unterordnung, sondern durch wesentliche und innere Gleichheit[1]. Es ist nur Eine Welt, welche

---

[1] Man vgl. Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, I, V, 122. A. d. O.

so, wie sie im Absoluten ist, jedes in seiner Art und Weise abzubilden strebt, das Wissen als Wissen, das Handeln als Handeln. Die Welt des letzten ist daher in sich ebenso absolut als die des ersten, und die Moral eine nicht minder spekulative Wissenschaft als die theoretische Philosophie. Jede besondere Pflicht entspricht einer besondern Idee und ist eine Welt für sich, wie jede Gattung in der Natur ihr Urbild hat, dem sie so viel möglich ähnlich zu sein trachtet. Die Moral kann daher so wenig als Philosophie ohne Konstruktion gedacht werden. Ich weiß, daß eine Sittenlehre in diesem Sinne noch nicht existiert, aber die Prinzipien und Elemente einer solchen liegen in der hergestellten Absolutheit der Philosophie.

Die Sittlichkeit wird in der allgemeinen Freiheit objektiviert, und diese ist selbst nur gleichsam die öffentliche Sittlichkeit. Die Konstruktion dieser sittlichen Organisation ist eine ganz gleiche Aufgabe mit der Konstruktion der Natur und ruht auf spekulativen Ideen. Der Zerfall der äußern und innern sittlichen Einheit müßte sich durch den Zerfall der Philosophie und die Auflösung der Ideen ausdrücken. Solange es aber nur die sichtbare Ohnmacht ist, welche die Sache des gemeinen Verstandes, da er in seiner natürlichen Gestalt nicht mehr erscheinen kann, unter dem erborgten Namen der Sittlichkeit führt, ist dieser kraftlose Chor nur die notwendige, der Schwachheit zugegebene Begleitung des energischen Rhythmus der Zeit.

Die Sittlichkeit, nachdem der Begriff derselben lange genug bloß negativ gewesen, in ihren positiven Formen zu offenbaren, wird ein Werk der Philosophie sein. Die Scheu vor der Spekulation, das angebliche Forteilen vom bloß Theoretischen zum Praktischen, bewirkt im Handeln notwendig die gleiche Flachheit wie im Wissen. Das Studium einer streng theoretischen Philosophie macht uns am unmittelbarsten mit Ideen vertraut, und nur Ideen geben dem Handeln Nachdruck und sittliche Bedeutung.

Ich erwähne noch eines andern äußeren Gegensatzes, den die Philosophie gefunden hat, des der Religion. Nicht in dem Sinn, in welchem zu anderer Zeit Vernunft und Glauben im Widerstreit vorgestellt wurden, sondern in einem, neueren Ursprungs,

nach welchem Religion als reine Anschauung des Unendlichen, und Philosophie, welche als Wissenschaft notwendig aus der Identität derselben herausgeht, entgegengesetzt werden. Wir suchen vorerst, uns diesen Gegensatz verständlich zu machen, um nachher zu finden, worauf es mit ihm abgesehen sei.

Daß die Philosophie ihrem Wesen nach ganz in der Absolutheit ist und auf keine Weise aus ihr herausgeht, ist eine vielfach ausgesprochene Behauptung. Sie kennt vom Unendlichen zum Endlichen keinen Übergang, und beruht ganz auf der Möglichkeit, die Besonderheit in der Absolutheit und diese in jener zu begreifen, welches der Grund der Lehre von den Ideen ist. „Aber eben daß der Philosoph die Besonderheit in der Absolutheit darstellt und nicht unmittelbar wie von Natur jene in dieser und diese in jener anschaut, setzt schon eine vorhergegangene Differenzierung und ein Herausgehen aus der Identität voraus.“ Nach dieser näheren Bestimmung würde der höchste Zustand des Geistes in bezug auf das Absolute ein so viel möglich bewußtloses Brüten oder ein Stand der gänzlichen Unschuld sein müssen, in welchem jenes Anschauen sich sogar selbst nicht als Religion begriffe, weil damit schon Reflexion und ein Heraustreten aus der Identität gesetzt wäre.

Nachdem also die Philosophie die Idee des Absoluten hergestellt, von der Beschränkung der Subjektivität befreit und in objektiven Formen, soweit ihr dies verstattet ist, darzustellen versucht hat, ist jenes als ein neues und gleichsam das letzte Mittel der Subjektivierung ergriffen worden, die Wissenschaft zu verachten, weil diese allgemeingültig, der Formlosigkeit entgegengesetzt, und mit Einem Wort, weil sie Wissenschaft ist. Es ist nicht zu verwundern, daß in einem Zeitalter, wo ein bestimmter Dilettantismus sich fast über alle Gegenstände verbreitet hat, auch das Heiligste ihm nicht entgehen konnte, und diese Art des Nichtkönnens oder Nichtwollens sich in die Religion zurückzieht, um den höheren Anforderungen zu entgehen.

Preis denen, die das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargestellt und ihre Unabhängigkeit von Moral und Philosophie behauptet haben! Wenn sie wollen, daß Religion nicht durch Philosophie erlangt werde, so müssen sie

mit dem gleichen Grunde wollen, daß Religion nicht die Philosophie geben oder an ihre Stelle treten könne. Was unabhängig von allem objektiven Vermögen erreicht werden kann, ist jene Harmonie mit sich selbst, die zur innern Schönheit wird; aber diese auch objektiv, es sei in Wissenschaft oder Kunst, darzustellen, ist eine von jener bloß subjektiven Genialität sehr verschiedene Aufgabe. Die daher ihr an sich löbliches Bestreben nach jener Harmonie oder wohl gar nur das lebhaft gefühlte Bedürfnis derselben für das Vermögen halten, sie auch äußerlich zu offenbaren, werden ohne die höhere Bedingung mehr nur die Sehnsucht nach Poesie und Philosophie, als sie selbst, ausdrücken, in beiden auf das Formlose wirken, in der Philosophie das System verrufen, das sie, gleicherweise, zu machen und als Symbolik zu verstehen unfähig sind.

Auch Poesie also und Philosophie, welche eine andere Art des Dilettantismus entgegensetzt, sind sich darin gleich, daß zu beiden ein aus sich selbst erzeugtes, ursprünglich ausgebornes Bild der Welt erfordert wird. Der größere Teil hält sich mit einem bloß sozialen Bild der Welt zur Kunst hinlänglich ausgerüstet und fähig die ewigen Ideen derselben auszudrücken: immer noch der bessere im Vergleich mit jenen, die ohne die geringste Erfahrung der Welt, mit der Einfalt der Kinder, trübselig dichten. Der Empirismus ist in der Poesie ebensowohl und allgemeiner als in der Philosophie herrschend. Diejenigen, die auch etwa zufälligerweise in Erfahrung gebracht, daß alle Kunst von der Anschauung der Natur und des Universum aus und in sie zurückkehre, halten dieser Vorstellung zufolge die einzelnen Erscheinungen oder überhaupt Besonderheiten für die Natur, und meinen, die ihr eingeborne Poesie aufs vollkommenste zu fassen, indem sie jene zu Allegorien von Empfindungen und Gemütszuständen machen, womit denn, wie leicht zu sehen, dem Empirismus und der Subjektivität, beiden ihr höchstes Recht widerfährt.

In der obersten Wissenschaft ist alles eins und ursprünglich verknüpft, Natur und Gott, Wissenschaft und Kunst, Religion und Poesie, und wenn sie in sich alle Gegensätze aufhebt, steht sie auch mit nichts anderem nach außen in wahrhafter oder anderer Entgegensetzung, als welche die Unwissenschaftlichkeit, der Em-

pirismus, oder eine oberflächliche Liebhaberei, ohne Gestalt und Ernst, machen mögen.

Die Philosophie ist unmittelbare Darstellung und Wissenschaft des Urwissens selbst, aber sie ist es nur ideal, nicht real. Könnte die Intelligenz, in Einem Akt des Wissens, das absolute Ganze, als ein in allen Teilen vollendetes System real begreifen, so hörte sie eben damit auf endlich zu sein, sie begriffe Alles wirklich als Eines, aber sie begriffe eben deswegen Nichts als Bestimmtes.

Die reale Darstellung des Urwissens ist alles andere Wissen, von jenem durch das Element des Konkreten geschieden, aber in diesem herrscht auch die Absonderung und Trennung, und es kann nie in dem Individuum real eins werden, sondern allein in der Gattung, und auch in dieser nur für eine intellektuelle Anschauung, die den unendlichen Fortschritt als Gegenwart erblickt.

Nun ist aber allgemein einzusehen, daß das reell-Werden einer Idee in beständigem Fortschritt, so daß zwar nie das Einzelne, aber doch das Ganze ihr angemessen ist, sich als Geschichte ausdrücke. Geschichte ist weder das rein Verstandes-Gesetzmäßige, dem Begriff Unterworfene, noch das rein Gesetzlose, sondern was, mit dem Schein der Freiheit im Einzelnen, Notwendigkeit im Ganzen verbindet. Das wirkliche Wissen, da es sukzessive Offenbarung des Urwissens ist, hat demnach notwendig eine historische Seite, und inwiefern alle Geschichte auf die Realisierung eines äußern Organismus als Ausdrucks von Ideen geht, hat die Wissenschaft auch das notwendige Streben, sich eine objektive Erscheinung und äußere Existenz [einen äußern Organismus] zu geben.

Diese äußere Erscheinung kann nur der Abdruck des innern Organismus des Urwissens selbst, und also der Philosophie sein, nur daß sie getrennt darstellt, was in jenem, und ebenso in dieser, eines ist.

Wir haben demnach vorerst den innern Typus der Philosophie von dem gemeinschaftlichen Quell der Form und des Stoffes abzuleiten, um jenem gemäß die Form eines äußern Organismus, in welchem das Wissen wahrhaft objektiv wird, zu bestimmen.

Die reine Absolutheit für sich ist notwendig auch reine Identität, aber die absolute Form dieser Identität ist: sich selbst auf ewige Weise Subjekt und Objekt zu sein; dieses können wir als bereits bewiesen voraussetzen. Nicht das Subjektive oder Objektive in diesem ewigen Erkenntnisakt, als solches, ist die Absolutheit, sondern das, was von beiden das gleiche Wesen ist, und was eben deswegen durch keine Differenz getrübt wird. Dieselbe identische Wesenheit ist in dem, was wir die objektive Seite jenes absoluten Produzierens nennen können, als Idealität in die Realität, und in dem, was die subjektive, als Realität in die Idealität gebildet, so daß in jeder von beiden die gleiche Subjekt-Objektivität, und in der absoluten Form auch das ganze Wesen des Absoluten gesetzt ist[1].

Bezeichnen wir diese zwei Seiten als zwei Einheiten, so ist das Absolute an sich weder die eine noch die andere dieser Einheiten, denn es selbst ist ja eben nur die Identität, das gleiche Wesen einer jeden auch selbst nicht bloß die Indifferenz und dadurch beides, und demnach sind beide im Absoluten, obwohl auf eine nicht unterschiedene Weise, da in beiden der Form und dem Wesen nach dasselbige ist.

Wird nun das Absolute als dasjenige aufgefaßt, was an sich reine Identität, aber als diese zugleich das notwendige Wesen der beiden Einheiten ist, so haben wir damit den absoluten Indifferenzpunkt der Form und des Wesens aufgefaßt, denjenigen, von dem alle Wissenschaft und Erkenntnis ausfließt[2].

Jede der beiden Einheiten ist in der Absolutheit, was die andere ist. Aber so notwendig die wesentliche Einheit beider der Charakter der Absolutheit selbst ist, so notwendig ist es, daß beide in der Nicht-Absolutheit als Nicht-eines und verschieden erscheinen. Denn gesetzt in der Erscheinung würde nur die eine unterschieden, so wäre diese auch a l s die eine im Absoluten; demnach als ausschließend die entgegengesetzte, und sonach selbst als nicht absolut; welches gegen die Voraussetzung ist.

Beide differenzieren sich also für die Erscheinung notwendig, wie sich das absolute Leben der Weltkörper durch zwei relativ-

[1] Vgl. Über die Konstruktion in der Philosophie, I, V, 136. A. d. O.
[2] a. a. O., S. 131. A. d. O.

verschiedene Brennpunkte ausdrückt. Die Form, die in der Absolutheit mit dem Wesen eines und es selbst war, wird als Form unterschieden. In der ersten als Einbildung der ewigen Einheit in die Vielheit, der Unendlichkeit in die Endlichkeit. Dieses ist die Form der Natur, welche, wie sie erscheint, jederzeit nur ein Moment oder Durchgangspunkt in dem ewigen Akt der Einbildung der Identität in die Differenz ist. Rein für sich betrachtet ist sie die Einheit, wodurch sich die Dinge oder Ideen von der Identität als ihrem Zentro entfernen und in sich selbst sind. Die Naturseite ist also an sich selbst nur die eine Seite aller Dinge.

Die Form der andern Einheit wird als Einbildung der Vielheit in die Einheit, der Endlichkeit in die Unendlichkeit unterschieden und ist die der idealen oder geistigen Welt. Diese rein für sich betrachtet ist die Einheit, wodurch die Dinge in die Identität als ihr Zentrum zurückgehen und im Unendlichen sind, wie sie durch die erste in sich selbst sind.

Die Philosophie betrachtet die beiden Einheiten nur in der Absolutheit, und demnach auch nur in ideeller, nicht reeller Entgegensetzung. Ihr notwendiger Typus ist: den absoluten Zentralpunkt gleicherweise in den beiden relativen und hinwiederum diese in jenem darzustellen, und diese Grundform, welche im Ganzen ihrer Wissenschaft herrschend ist, wiederholt sich notwendig auch im Einzelnen.

Dieser innere Organismus des Urwissens und der Philosophie ist es nun auch, welcher in dem äußeren Ganzen der Wissenschaften sich ausdrücken und durch Trennung und Verbindung derselben zu einem Körper konstruieren muß.

Alles Objektivwerden des Wissens geschieht nur durch Handeln, welches selbst wieder sich äußerlich durch ideale Produkte ausdrückt. Das allgemeinste derselben ist der Staat, der, wie schon früher bemerkt wurde, nach dem Urbild der Ideenwelt geformt ist. Aber eben weil der Staat selbst nur ein objektiv gewordenes Wissen ist, begreift er notwendig in sich wieder einen äußern Organismus für das Wissen als solches, gleichsam einen ideellen und geistigen Staat: die Wissenschaften aber, insofern sie durch oder in bezug auf den Staat Objektivität erlangen, heißen positive Wissenschaften. Der Übergang in die Objektivität setzt notwendig

die allgemeine Trennung der Wissenschaften als besonderer, da sie nur im Urwissen eins sind. Aber der äußere Schematismus ihrer Trennung und ihrer Vereinigung muß doch wieder nach dem Bild des innern Typus der Philosophie entworfen sein. Nun beruht dieser vorzüglich auf drei Punkten, dem absoluten Indifferenzpunkt, in welchem reale und ideale Welt als eins erblickt werden, und den zwei nur relativ oder ideell entgegengesetzten, wovon der eine der im Realen ausgedrückte absolute und das Zentrum der realen Welt, der andere der im Idealen ausgedrückte absolute und das Zentrum der idealen Welt ist. Es wird also auch der äußere Organismus des Wissens vorzüglich auf drei voneinander geschiedenen und doch äußerlich verbundenen Wissenschaften beruhen.

Die erste, welche den absoluten Indifferenzpunkt objektiv darstellt, wird die unmittelbare Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens, demnach die Theologie, sein.

Von den beiden andern wird diejenige, welche die reelle Seite der Philosophie für sich nimmt und diese äußerlich repräsentiert, die Wissenschaft der Natur, und insofern diese nicht nur überhaupt sich in der des Organismus konzentriert, sondern auch, wie nachher näher gezeigt werden soll, nur in der Beziehung auf denselben positiv sein kann, die Wissenschaft des Organismus, also die Medizin, sein.

Die, welche die ideelle Seite der Philosophie in sich getrennt objektiviert, wird allgemein die Wissenschaft der Geschichte, und inwiefern das vorzüglichste Werk der letzten die Bildung der Rechtsverfassung ist, die Wissenschaft des Rechts, oder die Jurisprudenz, sein.

Insofern die Wissenschaften durch den Staat und in ihm eine wirklich objektive Existenz erlangen, eine Macht werden, heißen die Verbindungen für jede derselben insbesondere Fakultäten. Um von den Verhältnissen derselben untereinander das Nötige zu bemerken, besonders da Kant in der Schrift: Streit der Fakultäten, diese Frage nach sehr einseitigen Gesichtspunkten betrachtet zu haben scheint, so ist offenbar, daß die Theologie, als diejenige, in welcher das Innerste der Philosophie objektiviert ist, die erste

und oberste sein müsse: insofern das Ideale die höhere Potenz des Realen ist, folgt, daß die juridische Fakultät der medizinischen vorangehe. Was aber die philosophische betrifft, so ist meine Behauptung, daß es überhaupt keine solche gebe noch geben könne, und der ganz einfache Beweis dafür ist: daß das, was alles ist, eben deswegen nichts insbesondere sein kann [sowie daß Philosophie nur freier Verein].

Es ist die Philosophie selbst, welche in den drei positiven Wissenschaften objektiv wird, aber sie wird durch keine einzelne derselben in ihrer Totalität objektiv. Die wahre Objektivität der Philosophie in ihrer Totalität ist nur die Kunst; es könnte also auf jeden Fall keine philosophische, sondern nur eine Fakultät der Künste geben. Allein die Künste können nie eine äußere Macht und ebensowenig durch den Staat privilegiert als beschränkt sein. [Dies ist nur mit den drei ersten Wissenschaften der Fall. Nur der Philosophie ist der Staat unbedingte Freiheit schuldig, er wollte sie denn ganz vernichten, welches das größte Unglück der übrigen Wissenschaften sein würde.] Es gibt also nur freie Verbindungen für die Kunst: und dies war auch auf den älteren Universitäten der Sinn der jetzt sogenannten philosophischen Fakultät, welche Collegium Artium hieß, wie die Mitglieder desselben Artisten. Diese Verschiedenheit der philosophischen Fakultät von den übrigen hat sich bis jetzt noch darin erhalten, daß jene nicht wie diese privilegierte, dagegen auch in Staatspflicht genommene Lehrer (Doctores), sondern Meister (Magistros) der freien Künste kreiert.

Man könnte sich über die aufgestellte Behauptung auch darauf berufen, daß, wo philosophische Fakultäten sich nicht, ihrer ersten Bestimmung gemäß, als freie Vereinigungen für die Kunst betrachtet haben, und der besondere Geist der Innung in ihnen herrschend war, sie im Ganzen und Einzelnen Karikatur und Gegenstand des allgemeinen Spottes wurden, da sie ihrem Beruf nach billig die höchste und allgemeinste Achtung genießen sollten.

Daß Theologie und Jurisprudenz eine positive Seite haben, wird allgemein angenommen; verwickelter ist es, dieselbe für die Naturwissenschaft aufzuzeigen. Die Natur ist eine geschlossene in sich ruhende Objektivwerdung des Urwissens; ihr Gesetz ist die End-

lichkeit wie das der Geschichte die Unendlichkeit. Hier kann also das Historische des Wissens nicht in den Gegenstand an und für sich, sondern nur in das Subjekt fallen: die Natur handelt immer in ihrer Integrität und mit offenbarer Notwendigkeit, und inwiefern ein einzelnes Handeln oder eine Begebenheit als solche in ihr gesetzt werden soll, muß es durch die Bestimmung des Subjekts geschehen. Ein solches Bestimmen der Natur zum Handeln, unter gewissen Bedingungen mit Ausschluß anderer, ist, was Experiment heißt. Dieses also gibt der Naturlehre eine historische Seite, da es eine veranstaltete Begebenheit ist, von welcher, wer sie veranstaltet, den Zeugen macht. Aber auch in diesem Sinne hat die Naturwissenschaft doch nicht jene äußere Existenz wie z. B. die Rechtsgelehrsamkeit; sie wird daher zu den positiven nur insofern gezählt, als das Wissen in ihr zur äußern und öffentlichen Pflicht wird. Dieses ist allein in der Medizin der Fall.

Damit haben wir den ganzen Körper der positiven Wissenschaften in seinem Gegensatz gegen Philosophie und den Widerstreit des absoluten und historischen Wissens in seiner ganzen Ausdehnung. Was im Allgemeinen über die Behandlung aller besondern Fächer im Geist der Ein- und Allheit gesagt wurde, wird erst jetzt die Probe der Ausführbarkeit bestehen und seiner Möglichkeit nach gerechtfertigt werden müssen.

Achte Vorlesung.

Über die historische Konstruktion des Christentums.

Die realen Wissenschaften überhaupt können von der absoluten als der idealen allein durch das historische Element geschieden oder besondere sein. Aber die Theologie hat außer dieser allgemeinen Beziehung auf die Geschichte noch eine, die ihr ganz eigentümlich ist und zu ihrem Wesen insbesondere gehört.

Da sie als das wahre Zentrum des Objektivwerdens der Philosophie vorzugsweise in spekulativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens; und als solche sie darzustellen, ist der Hauptzweck folgender Betrachtungen.

Ich gründe die historische Beziehung der Theologie nicht allein darauf: daß der erste Ursprung der Religion überhaupt so wie jeder andern Erkenntnis und Kultur allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich ist, alle Religion also in ihrem ersten Dasein schon Überlieferung war; denn was die sonst gangbaren empirischen Erklärungsarten betrifft, deren einige die erste Idee von Gott oder Göttern aus Furcht, aus Dankbarkeit oder andern Gemütsbewegungen, andere durch eine schlaue Erfindung der ersten Gesetzgeber entstehen lassen, so begreifen jene die Idee Gottes überhaupt nur als die psychologische Erscheinung, so wie diese weder erklären, wie nur überhaupt jemand zuerst den Gedanken gefaßt, sich zum Gesetzgeber eines Volkes zu machen, noch wie er Religion insbesondere als Schreckmittel zu

brauchen sich einfallen lassen konnte, ohne zuvor die Idee derselben aus einer andern Quelle zu haben. Unter der Menge falscher und ideenloser Versuche der letzten Zeit stehen die sogenannten Geschichten der Menschheit oben an, welche ihre Vorstellungen von dem ersten Zustand unsers Geschlechts von den aus Reisebeschreibungen kompilierten Zügen der Roheit wilder Völker hernehmen, welche daher auch in ihnen die vornehmste Rolle spielen. Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Kultur herstammte. Den künftigen Bemühungen der Erdgeschichte ist es vorbehalten zu zeigen, wie auch jene in einem Zustand der Wildheit lebenden Völker nur von dem Zusammenhang mit der übrigen Welt durch Revolutionen losgerissene und zum Teil zersprengte Völkerschaften sind, die der Verbindung und der schon erworbenen Mittel der Kultur beraubt in den gegenwärtigen Zustand zurücksanken. Ich halte den Zustand der Kultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts, und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für eins, so daß dies alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung wieder sein wird.

Auch darauf gründet sich die historische Beziehung der Theologie nicht allein, daß die besondern Formen des Christentums, in welchen die Religion unter uns existiert, nur geschichtlich erkannt werden können.

Die absolute Beziehung ist, daß in dem Christentum das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich, angeschaut wird, und daß diese allgemeine Anschauung den Grundcharakter desselben ausmacht. Vollkommen können wir dies nur im Gegensatz gegen die Religion hauptsächlich des griechischen Altertums einsehen. Wenn ich der noch älteren, vorzüglich der Indischen nicht erwähne, so ist es, weil sie in dieser Beziehung keinen Gegensatz bildet, ohne deswegen, nach meiner Meinung, die Einheit zu sein. Die Ansicht von dieser hier vollständig mitzuteilen, erlauben die notwendigen Schranken dieser Untersuchung nicht, wir werden sie daher nur beiläufig aussprechen oder berühren können. Die Mythologie der Griechen war eine geschlossene

Welt von Symbolen der Ideen, welche real nur als Götter angeschaut werden können. Reine Begrenzung von der einen und ungeteilte Absolutheit von der andern Seite ist das bestimmende Gesetz jeder einzelnen Göttergestalt, eben so wie der Götterwelt im Ganzen. Das Unendliche wurde nur im Endlichen angeschaut und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Die Götter waren Wesen einer höhern Natur, bleibende unwandelbare Gestalten. Ganz anders ist das Verhältnis einer Religion, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht, in welcher das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen, zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des ersten und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht wird. Das Ganze, worin die Ideen einer solchen Religion objektiv werden, ist notwendig selbst ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt: die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend, nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbaret, und deren flüchtige Erscheinung allein durch den Glauben festgehalten werden kann, niemals aber in eine absolute Gegenwart verwandelt wird.

Da, wo das Unendliche selbst endlich werden kann, kann es auch Vielheit werden; es ist Polytheismus möglich: da, wo es durch das Endliche nur bedeutet wird, bleibt es notwendig eins, und es ist kein Polytheismus als ein Zugleichsein göttlicher Gestalten möglich. Er entspringt durch Synthese der Absolutheit mit der Begrenzung, so daß in derselben weder die Absolutheit der Form nach noch die Begrenzung aufgehoben wird. In einer Religion wie das Christentum kann diese nicht von der Natur hergenommen werden, da sie das Endliche überhaupt nicht als Symbol des Unendlichen und in unabhängiger Bedeutung begreift. Sie kann also nur von dem, was in die Zeit fällt, demnach der Geschichte hergenommen sein, und darum ist das Christentum seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch. Jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besonderen Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist; was die griechische Religion als ein Zumal hatte, hat das Christentum als ein Nach-

einander, wenn gleich die Zeit der Sonderung der Erscheinungen und mit ihr der Gestaltung noch nicht gekommen ist.

Es ist schon früher angedeutet worden, daß sich Natur und Geschichte überhaupt als die reale und ideale Einheit verhalten; aber ebenso verhält sich die Religion der griechischen Welt zu der christlichen, in welcher das Göttliche aufgehört hat sich in der Natur zu offenbaren und nur in der Geschichte erkennbar ist. Die Natur ist allgemein die Sphäre des in-sich selbst-Seins der Dinge, in der diese, kraft der Einbildung des Unendlichen in ihr Endliches, als Symbole der Ideen zugleich ein von ihrer Bedeutung unabhängiges Leben haben. Gott wird daher in der Natur gleichsam exoterisch, das Ideale erscheint durch ein anderes als es selbst, durch ein Sein; aber nur inwiefern dieses Sein für das Wesen, das Symbol unabhängig von der Idee genommen wird, ist das Göttliche wahrhaft exoterisch, der Idee nach aber esoterisch. In der idealen Welt, also vornehmlich der Geschichte, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches.

Wie in den Sinnbildern der Natur lag in den griechischen Dichtungen die Intellektualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subjekt. Das Christentum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium und, wie das Heidentum seiner Natur nach exoterisch, ebenso seiner Natur nach esoterisch.

Mit dem Christentum mußte sich eben deswegen auch das ganze Verhältnis der Natur und der idealen Welt umkehren, und wie jene im Heidentum das Offenbare war, dagegen diese als Mysterium zurücktrat, so mußte im Christentum vielmehr, in dem Verhältnis als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimnis zurücktreten. Den Griechen war die Natur unmittelbar und an sich selbst göttlich, weil auch ihre Götter nicht außer- und übernatürlich waren. Der neueren Welt war sie verschlossen, weil diese sie nicht an sich selbst, sondern als Gleichnis der unsichtbaren und geistigen Welt begriff. Die lebendigsten Erscheinungen der Natur, wie die der Elektrizität und der Körper, wenn sie sich chemisch verändern, waren den Alten kaum bekannt, oder erweckten wenigstens unter ihnen nicht den allgemeinen En-

thusiasmus, mit dem sie in der neueren Welt aufgenommen wurden[1]. Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mystizismus ausdrückte, hielt das Geheimnis der Natur und das der Menschwerdung Gottes für eins und dasselbe.

Ich habe schon anderwärts (im System des transzendentalen Idealismus) gezeigt, daß wir überhaupt drei Perioden der Geschichte, die der Natur, des Schicksals und der Vorsehung, annehmen müssen. Diese drei Ideen drücken dieselbe Identität, aber auf verschiedene Weise aus. Auch das Schicksal ist Vorsehung, aber im Realen erkannt, wie die Vorsehung auch Schicksal ist, aber im Idealen angeschaut. Die ewige Notwendigkeit offenbart sich, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keim des Endlichen verschlossen ruht. So in der Zeit der schönsten Blüte der griechischen Religion und Poesie. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal, indem sie in den wirklichen Widerstreit mit der Freiheit tritt. Dies war das Ende der alten Welt, deren Geschichte eben deswegen im Ganzen genommen als die tragische Periode betrachtet werden kann. Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, solange sie ohne Bewußtsein des Gegenteils ist, vielmehr das goldne Zeitalter. Das Bewußtsein darüber hebt die Unschuld auf und fordert daher auch unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampf hervorgeht. Diese bewußte Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schicksal tritt und auf einer höhern Stufe die Einheit wiederherstellt, ist in der Idee der Vorsehung ausgedrückt. Das Christentum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ein, wie die in ihm herrschende Anschauung des Universum die Anschauung desselben als Geschichte und als einer Welt der Vorsehung ist.

---

[1] Vgl. Über das Verhältnis der Naturphilosophie überhaupt, I, V, 121. A. d. O.

Dies ist die große historische Richtung des Christentums: dies der Grund, warum die Wissenschaft der Religion in ihm von der Geschichte unzertrennlich, ja mit ihr völlig eins sein muß. Jene Synthese mit der Geschichte, ohne welche Theologie selbst nicht gedacht werden kann, fordert aber hinwiederum zu ihrer Bedingung die höhere christliche Ansicht der Geschichte.

Der Gegensatz, der insgemein zwischen Historie und Philosophie gemacht wird, besteht nur, solange die Geschichte als eine Reihe zufälliger Begebenheiten oder als bloß empirische Notwendigkeit begriffen wird: das Erste ist die ganz gemeine Ansicht, über die sich die andere zu erheben meint, da sie ihr an Beschränkung gleich ist. Auch die Geschichte kommt aus einer ewigen Einheit und hat ihre Wurzel ebenso im Absoluten wie die Natur oder irgend ein anderer Gegenstand des Wissens. Die Zufälligkeit der Begebenheiten und Handlungen findet der gemeine Verstand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. Ich frage dagegen: was ist denn dieses oder jenes Individuum anders als eben das, welches diese oder jene bestimmte Handlung ausgeführt hat; einen andern Begriff gibt es von ihm nicht: war also die Handlung notwendig, so war es auch das Individuum. Was selbst von einem noch untergeordneten Standpunkt allein als frei und demnach objektiv zufällig in allem Handeln erscheinen kann, ist bloß, daß das Individuum von dem, was vorherbestimmt und notwendig ist, dieses Bestimmte gerade zu s e i n e r Tat macht: übrigens aber, und was den Erfolg betrifft, ist es, im Guten wie im Bösen, Werkzeug der absoluten Notwendigkeit.

Die empirische Notwendigkeit ist nichts anderes als eine Art, die Zufälligkeit durch ein Zurückschieben der Notwendigkeit ins Unendliche zu verlängern. Wenn wir diese Art der Notwendigkeit in der Natur nur für die Erscheinung gelten lassen, wie vielmehr in der Geschichte? Wer, von höherem Sinn, wird sich bereden, daß Begebenheiten, wie die Ausbildung des Christentums, die Völkerwanderung, die Kreuzzüge und so viele andere große Ereignisse, ihren wahren Grund in den empirischen Ursachen gehabt haben, die man gewöhnlich dafür ausgibt? Und wenn diese

wirklich obwalteten, so sind sie in dieser Beziehung wiederum nur die Werkzeuge einer ewigen Ordnung der Dinge.

Was von Geschichte überhaupt gilt, muß insbesondere von der der Religion gelten, nämlich daß sie in einer ewigen Notwendigkeit gegründet und also eine Konstruktion derselben möglich sei, wodurch sie mit der Wissenschaft der Religion innigst eins und verbunden wird.

Die historische Konstruktion des Christentums kann von keinem andern Punkt als der allgemeinen Ansicht ausgehen, daß das Universum überhaupt, und so auch inwiefern es Geschichte ist, notwendig nach zwei Seiten differenziert erscheine, und dieser Gegensatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, ist für sich zureichend, das Wesen und alle besonderen Bestimmungen des Christentums einzusehen.

Die alte Welt ist insofern wieder die Naturseite der Geschichte, als die in ihr herrschende Einheit oder Idee Sein des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Prinzip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eignen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christentums ist daher der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Prinzip, sondern den Geist, das ideale Prinzip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist.

An diese erste Idee knüpfen sich alle Bestimmungen des Christentums. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen objektiv durch eine Symbolik, wie die griechische Religion, darzustellen, ist seiner ideellen Richtung nach unmöglich. Alle Sym-

bolik fällt ins Subjekt zurück, und die nicht äußerlich, sondern bloß innerlich zu schauende Auflösung des Gegensatzes bleibt daher Mysterium, Geheimnis. Die durch alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt sich allein durch die subjektive Bestimmung auf, beide auf eine unbegreifliche Weise als eins zu denken. Eine solche subjektive Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Ursprung jeder Idee ist nach dieser Vorstellung ein Wunder, da sie in der Zeit entsteht, ohne ein Verhältnis zu ihr zu haben. Keine derselben kann auf zeitliche Weise entstehen, es ist das absolute, d. h. es ist Gott selbst, der sie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein schlechthin notwendiger im Christentum.

Eine Religion, die als Poesie in der Gattung lebt[1], bedarf so wenig einer historischen Grundlage, als die immer offene Natur ihrer bedarf. Wo das Göttliche nicht in bleibenden Gestalten lebt, sondern in flüchtigen Erscheinungen vorübergeht, bedarf es der Mittel, diese fest zu halten und durch Überlieferung zu verewigen. Außer den eigentlichen Mysterien der Religion gibt es notwendig eine Mythologie, welche die exoterische Seite derselben ist, und die sich auf die Religion gründet, wie sich die Religion der ersten Art vielmehr umgekehrt auf die Mythologie gründete.

Die Ideen einer auf Anschauung des Unendlichen im Endlichen gerichteten Religion müssen vorzugsweise im Sein ausgedrückt sein, die Ideen der entgegengesetzten, in der alle Symbolik nur dem Subjekt angehört, können allein durch Handeln objektiv werden. Das ursprüngliche Symbol aller Anschauung Gottes in ihr ist die Geschichte, aber diese ist endlos, unermeßlich, sie muß also durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erscheinung repräsentiert werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal, und die Einheit aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung ist die Kirche als lebendiges Kunstwerk.

Wie nun die Handlung, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen äußerlich ausdrückt, symbolisch heißen kann, so

---

[1] Vgl. I, V, 108. A. d. O.

ist dieselbe, als innerlich, mystisch, und Mystizismus überhaupt eine subjektive Symbolik. Wenn die Äußerungen dieser Anschauungsart fast zu jeder Zeit in der Kirche Widerspruch und zum Teil Verfolgung gefunden haben, so ist es, weil sie das Esoterische des Christentums exoterisch zu machen suchten: nicht aber, als ob der innerste Geist dieser Religion ein anderer als der jener Anschauung wäre[1].

Wenn man die Handlungen und Gebräuche der Kirche für objektiv symbolisch halten will, da ihre Bedeutung doch bloß mystisch gefaßt werden kann, so haben wenigstens diejenigen Ideen des Christentums, die in den Dogmen symbolisiert wurden, in diesen nicht aufgehört von ganz spekulativer Bedeutung zu sein, da ihre Symbole kein von der Bedeutung unabhängiges Leben in sich selbst erlangt haben, wie die der griechischen Mythologie.

Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christentums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin notwendig ist. Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts, die philosophische Bedeutung dieser Lehre zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Spekulativste, was er überhaupt geschrieben. Es fehlt aber seiner Ansicht noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.

Wäre es für den gegenwärtigen Zweck verstattet, weiter in diese historische Konstruktion einzugehen, so würden wir auf die

---

[1] Vgl. Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, I, V, 118. A. d. O.

gleiche Weise alle Gegensätze des Christentums und Heidentums, so wie die in jenem herrschenden Ideen und subjektiven Symbole der Ideen als notwendige erkennen. Es genügt mir, im allgemeinen die Möglichkeit davon gezeigt zu haben. Wenn das Christentum nicht nur überhaupt, sondern auch in seinen vornehmsten Formen historisch notwendig ist, und wir hiermit die höhere Ansicht der Geschichte selbst als eines Ausflusses der ewigen Notwendigkeit verbinden: so ist darin auch die Möglichkeit gegeben, es historisch als eine göttliche und absolute Erscheinung zu begreifen, also die einer wahrhaft historischen Wissenschaft der Religion, oder der Theologie.

Neunte Vorlesung.

Über das Studium der Theologie.

Wenn ich es schwer finde von dem Studium der Theologie zu reden, so ist es, weil ich die Erkenntnisart und den ganzen Standpunkt, aus welchem ihre Wahrheiten gefaßt sein wollen, als verloren und vergessen achten muß. Die sämtlichen Lehren dieser Wissenschaft sind empirisch verstanden und als solche sowohl behauptet als bestritten worden. Auf diesem Boden aber sind sie überall nicht einheimisch und verlieren durchaus allen Sinn und Bedeutung.

Die Theologen behaupten, das Christentum sei eine göttliche Offenbarung, die sie als eine Handlung Gottes in der Zeit vorstellen. Sie begeben sich also eben damit selbst auf den Standpunkt, von welchem aus betrachtet, es keine Frage sein kann, ob das Christentum seinem Ursprung nach natürlich erklärbar ist. Derjenige müßte die Geschichte und Bildung der Zeit seines Entstehens sehr wenig kennen, der sich diese Aufgabe nicht befriedigend lösen könnte. Man lese nur die Schriften der Gelehrten, in welchen der Keim des Christentums nicht nur im Judentum, sondern selbst in einem einzelnen religiösen Verein, der vor jenem existierte, nachgewiesen ist; ja man bedarf dessen nicht einmal, obgleich, um diesen Zusammenhang darzulegen, der Bericht des Josephus und die Spuren der christlichen Geschichtbücher selbst noch nicht einmal gehörig benutzt sind. Genug, Christus, als

der Einzelne, ist eine völlig begreifliche Person, und es war eine absolute Notwendigkeit, ihn als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen.

Will man die Ausbreitung des Christentums als ein besonderes Werk der göttlichen Vorsehung betrachten? Man lerne die Zeit kennen, in der es seine ersten Eroberungen machte, um es als eine bloß einzelne Erscheinung des allgemeinen Geistes derselben zu erkennen. Nicht das Christentum hat diesen erschaffen, sondern es selbst war nur eine vorahndende Antizipation desselben, das Erste, wodurch er ausgesprochen wurde. Das römische Reich war Jahrhunderte zuvor reif zum Christentum, ehe Konstantin das Kreuz zum Panier der neuen Weltherrschaft wählte; die vollste Befriedigung durch alles Äußere führte die Sehnsucht nach dem Innern und Unsichtbaren herbei, ein zerfallendes Reich, dessen Macht bloß zeitlich war, der verlorne Mut zum Objektiven, das Unglück der Zeit mußten die allgemeine Empfänglichkeit für eine Religion schaffen, welche den Menschen an das Ideale zurückwies, Verleugnung lehrte und zum Glück machte.

Die christlichen Religionslehrer können keine ihrer historischen Behauptungen rechtfertigen, ohne zuvor die höhere Ansicht der Geschichte selbst, welche durch die Philosophie wie durch das Christentum vorgeschrieben ist, zu der ihrigen gemacht zu haben. Sie haben lange genug mit dem Unglauben auf seinem eignen Boden gekämpft, anstatt diesen, als den Standpunkt, auf welchem er steht, selbst anzugreifen. Ihr habt, könnten sie den Naturalisten sagen, für die Betrachtungsweise, die ihr annehmt, vollkommen Recht, und unsere Ansicht schließt es ein, daß ihr auf euerm Standpunkt richtig urteilet. Wir leugnen nur diesen selbst, oder lassen ihn als einen bloß untergeordneten gelten. Es ist derselbe Fall wie mit dem Empiriker, der dem Philosophen unwidersprechlich beweist, daß alles Wissen nur durch die äußere Notwendigkeit der Eindrücke gesetzt ist.

Dasselbe Verhältnis findet ebenso in Ansehung aller Dogmen der Theologie statt. Von der Idee der Dreieinigkeit ist es klar, daß sie, nicht spekulativ aufgefaßt, überhaupt ohne Sinn ist. Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen ebenso

empirisch, nämlich daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben, denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Daß in Christo zuerst Gott wahrhaft objektiv geworden, zeugt die Geschichte; denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbaret?

Es möchte sich beweisen lassen, daß, soweit die historische Kenntnis nur immer zurückgeht, schon zwei bestimmt verschiedene Ströme von Religion und Poesie unterscheidbar sind: der eine, welcher, schon in der Indischen Religion der herrschende, das Intellektualsystem und den ältesten Idealismus überliefert hat, der andere, welcher die realistische Ansicht der Welt in sich faßte. Jener hat, nachdem er durch den ganzen Orient geflossen, im Christentum sein bleibendes Beet gefunden, und mit dem für sich unfruchtbaren Boden des Okzidents vermischt, die Geburten der späteren Welt erzeugt; der andere hat in der griechischen Mythologie durch Ergänzung mit der entgegengesetzten Einheit, dem Idealischen der Kunst, die höchste Schönheit geboren. Und will man die Regungen des entgegengesetzten Pols in der griechischen Bildung für nichts rechnen, die mystischen Elemente einer abgesonderten Art der Poesie, die Verwerfung der Mythologie und Verbannung der Dichter durch die Philosophen, vornehmlich Plato, der in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeiung des Christentums ist?

Aber eben, daß das Christentum schon vor und außer demselben existiert hat, beweist die Notwendigkeit seiner Idee, und daß auch in dieser Beziehung keine absoluten Gegensätze existieren. Die christlichen Missionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn sie lehrten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sei. Jene waren darüber nicht verwundert, sie bestritten die Fleischwerdung Gottes in Christo keineswegs, und fanden bloß seltsam,

daß bei den Christen nur einmal geschehen sei, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage. Man kann nicht leugnen, daß sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, wie die christlichen Missionarien von der ihrigen.

Die historische Konstruktion des Christentums kann wegen dieser Universalität seiner Idee nicht ohne die religiöse Konstruktion der ganzen Geschichte gedacht werden. Sie ist also ebensowenig mit dem, was man bisher allgemeine Religionsgeschichte genannt hat (obgleich von nichts weniger als Religion darin die Rede ist), als mit der partielleren Geschichte der christlichen Religion und Kirche zu vergleichen.

Eine solche Konstruktion ist schon an sich selbst nur der höhern Erkenntnisart möglich, welche sich über die empirische Verkettung der Dinge erhebt; sie ist also nicht ohne Philosophie, welche das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ist, worin die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objektiv werden. Es wird von selbst niemand die Behauptung der spekulativen Bedeutung der vornehmsten Lehren der Theologie mit der Kantischen verwechseln, deren Hauptabsicht am Ende allein darauf geht, das Positive und Historische aus dem Christentum gänzlich zu entfernen und zur reinen Vernunftreligion zu läutern. Die wahre Vernunftreligion ist, einzusehen, daß nur zwei Erscheinungen der Religion überhaupt sind, die wirkliche Naturreligion, welche notwendig Polytheismus im Sinn der Griechen ist, und die, welche, ganz sittlich, Gott in der Geschichte anschaut[1]. In der Kantischen Läuterung ist auch keineswegs ein spekulativer, sondern ein moralischer Sinn jener Lehren beabsichtigt, wodurch der empirische Standpunkt im Grunde nicht verlassen, auch die Wahrheit derselben nicht an sich, sondern allein in der subjektiven Beziehung möglicher Motive der Sittlichkeit angenommen wird.

Wie der Dogmatismus in der Philosophie ist der gleiche in der Theologie ein Versetzen dessen, was nur absolut erkannt

---

[1] Man vgl. die Äußerung in der Philosophie der Offenbarung, II. Abt., Bd. 3, S. 144. A. d. O.

werden kann, auf den empirischen Gesichtspunkt des Verstandes. Kant hat weder den einen noch den andern in der Wurzel angegriffen, da er nichts Positives an ihre Stelle zu setzen wußte. Insbesondere nach seinem Vorschlag beim Volksunterricht die Bibel moralisch auslegen, hieße nur die empirische Erscheinung des Christentums zu Zwecken, die ohne Mißdeutung gar nicht erreicht werden können, gebrauchen, aber nicht sich über dieselbe zur Idee erheben.

Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christentums sind selbst nichts als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene, Erscheinung desselben; seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Wert erst nach dem Maß bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Schon in dem Geiste des Heidenbekehrers Paulus ist das Christentum etwas anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war: nicht bei der einzelnen Zeit sollen wir stehen bleiben, die nur willkürlich angenommen werden kann, sondern seine ganze Geschichte und die Welt, die es geschaffen, vor Augen haben.

Zu den Operationen der neuern Aufklärerei, welche in bezug auf das Christentum eher die Ausklärerei heißen könnte, gehört allerdings auch das Vorgeben, es, wie man sagt, auf seinen ursprünglichen Sinn, seine erste Einfachheit zurückzuführen, in welcher Gestalt sie es auch das Urchristentum nennen. Man sollte denken, die christlichen Religionslehrer müßten es den späteren Zeiten Dank wissen, daß sie aus dem dürftigen Inhalt der ersten Religionsbücher so viel spekulativen Stoff gezogen und diesen zu einem System ausgebildet haben. Bequemer mag es freilich sein, von dem scholastischen Wust der alten Dogmatik zu reden, dagegen populäre Dogmatiken zu schreiben und sich mit der Silbenstecherei und Worterklärung zu beschäftigen, als das Christentum und seine Lehren in universeller Beziehung zu fassen. Man kann sich indessen nicht des Gedankens erwehren, welch ein Hindernis der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe gewesen sind, die an echt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den Indischen, auch nur von ferne aushalten.

Man hat dem Gedanken der Hierarchie, dem Volk diese Bücher zu entziehen, eine bloß politische Absicht untergelegt: er möchte wohl den tieferen Grund haben, daß das Christentum als eine lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure, wie auch die Wunder der Kirche nicht aufhörten, welche der Protestantismus, auch darin inkonsequent, nur als vor Zeiten geschehen zuläßt. Eigentlich waren es diese Bücher, die als Urkunden, deren bloß die Geschichtforschung, nicht aber der Glaube bedarf, beständig von neuem das empirische Christentum an die Stelle der Idee gesetzt haben, welche unabhängig von ihnen bestehen kann, und lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt in Vergleich mit der alten als durch jene verkündet wird, wo sie noch sehr unentwickelt liegt.

Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Konsequenz auf Vernichtung aller bloß endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Nach diesem Gesetz mußte der Zustand eines allgemeinen und öffentlichen Lebens, den die Religion im Christentum mehr oder weniger erreicht hatte, vergänglich sein, da er nur einen Teil der Absichten des Weltgeistes realisiert darstellte. Der Protestantismus entstand, und war auch zur Zeit seines Ursprungs eine neue Zurückführung des Geistes zum Unsinnlichen, obgleich dieses bloß negative Bestreben, außerdem daß es die Stetigkeit in der Entwickelung des Christentums aufhob, nie eine positive Vereinigung und eine äußere symbolische Erscheinung derselben, als Kirche, schaffen konnte. An die Stelle der lebendigen Auktorität trat die andere toter in ausgestorbenen Sprachen geschriebener Bücher, und da diese ihrer Natur nach nicht bindend sein konnte, eine viel unwürdigere Sklaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein bloß menschliches Ansehen für sich hatten. Es war notwendig, daß der Protestantismus, da er seinem Begriff nach antiuniversell ist, wieder in Sekten zerfiel, und daß der Unglaube sich an die einzelnen Formen und die empirische Erscheinung heftete, da die ganze Religion an diese gewiesen war.

Nicht geistreich aber ungläubig, nicht fromm und doch auch nicht witzig und frivol, ähnlich den Unseligen, wie sie Dante

im Vorgrund der Hölle existieren läßt, die weder rebellisch gegen Gott noch treu waren, die der Himmel ausstieß und die Hölle nicht aufnahm, weil auch die Verdammten keine Ehre von ihnen haben würden, haben vornehmlich deutsche Gelehrte, mit Hilfe einer sogenannten gesunden Exegese, einer aufklärenden Psychologie und schlaffen Moral, alles Spekulative und selbst das subjektiv-Symbolische aus dem Christentum entfernt. Der Glaube an seine Göttlichkeit wurde auf empirisch-historische Argumente gebaut, das Wunder der Offenbarung in einem sehr handgreiflichen Zirkel durch andere Wunder bewiesen. Da das Göttliche seiner Natur nach empirisch weder erkennbar noch demonstrabel ist, so hatten hiermit die Naturalisten gewonnenes Spiel. Man hat schon mit ihnen unterhandelt, als man die Untersuchungen über die Echtheit der christlichen Bücher, den Beweis ihrer Eingebung aus einzelnen Stellen zum Fundament der Theologie machte. Die Zurückweisung auf den Buchstaben einiger Bücher machte notwendig, daß die ganze Wissenschaft sich in Philologie und Auslegekunst verwandelte, wodurch sie eine gänzlich profane Szienz geworden ist, und wo man das Palladium der Rechtgläubigkeit in der sogenannten Sprachkenntnis sucht, ist die Theologie am tiefsten gesunken und am weitesten von ihrer Idee entfernt. Hier besteht eine Hauptkunst darin, so viel Wunder als möglich aus der Bibel weg oder heraus zu erklären, welches ein ebenso klägliches Beginnen ist als das umgekehrte, aus diesen empirischen, noch dazu höchst dürftigen Faktis die Göttlichkeit der Religion zu beweisen. Was hilft es, noch so viele hinwegzuschaffen, wenn es nicht mit allen möglich ist, denn auch nur Eines würde, wenn diese Beweisart überhaupt Sinn hätte, so viel wie tausend beweisen.

Zu diesem philologischen Bestreben hat sich das psychologische gesellt, indem man sich große Mühe gegeben, viele Erzählungen, die offenbar jüdische Fabeln sind, erfunden nach der Anleitung messianischer Weissagungen des alten Testaments (über welche Quelle die Urheber sogar selbst keinen Zweifel zulassen, indem sie hinzusetzen: es habe geschehen müssen, damit erfüllet werde, was geschrieben stehe), aus psychologischen Täuschungen begreiflich zu machen.

Verbunden hiermit ist die beliebte Verwässerungsmethode, kraft welcher, unter dem Vorwand, dieses oder jenes seien nur Redensarten orientalischen Schwulstes, die flachen Begriffe des behaglichsten gemeinen Verstandes, der modernen Moral und Religion in die Urkunden hinein erklärt werden.

Zuletzt hat sich diese Entfernung der Wissenschaft von der Spekulation auch auf den Volksunterricht verbreitet, welcher rein moralisch, ohne alle Ideen sein sollte. Die Moral ist ohne Zweifel nichts Auszeichnendes des Christentums; um einiger Sittensprüche willen, wie die von der Liebe des Nächsten usw., würde es nicht in der Welt und der Geschichte existiert haben. Es ist nicht die Schuldigkeit dieser gemeinen Menschenverständigkeit, wenn jenes moralische Predigen sich nicht noch tiefer herabgelassen und zu einem ökonomischen geworden ist. Die Prediger sollten wirklich zu verschiedenen Zeiten Landwirte, Ärzte, und was nicht alles sein, und nicht allein die Kuhpocken von der Kanzel empfehlen, sondern auch die beste Art Kartoffeln zu erziehen lehren.

Ich mußte über den Zustand der Theologie reden, weil ich das, was mir über das Studium der Wissenschaft zu sagen nötig schien, nicht anders als durch den Gegensatz gegen die herrschende Art desselben deutlich zu machen hoffen konnte.

Die Göttlichkeit des Christentums kann schlechterdings auf keine mittelbare Weise, sondern nur eine unmittelbare und im Zusammenhang mit der absoluten Ansicht der Geschichte erkannt werden. Deshalb ist unter andern der Begriff einer mittelbaren Offenbarung, außerdem daß er nur zum Behuf einer Zweideutigkeit in der Rede ausgedacht ist, ein durchaus unzulässiger, da er ganz empirisch ist.

Was an dem Studium der Theologie wirklich bloß Sache der Empirie ist, wie die kritische und philologische Behandlung der ersten christlichen Bücher, ist von dem Studium der Wissenschaft an und für sich ganz abzusondern. Auf die Auslegung derselben können die höheren Ideen keinen Einfluß haben, diese muß ganz unabhängig wie bei jedem andern Schriftsteller geschehen, wo nicht gefragt wird, ob das, was er sagt, vernunftgemäß, historisch wahr oder religiös ist, sondern ob er es wirk-

lich gesagt hat. Hinwiederum ob diese Bücher echt oder unecht, die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche unentstellte Fakta sind, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christentums angemessen ist oder nicht, kann an der Realität derselben nichts ändern, da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist. Und schon längst, wenn man nicht das Christentum selbst als bloß zeitliche Erscheinung begriffen hätte, wäre die Auslegung frei gegeben, so daß wir in der historischen Würdigung dieser für die erste Geschichte desselben so wichtigen Urkunden schon viel weiter gelangt sein und in einer so einfachen Sache nicht bis jetzt noch so viele Umwege und Verwicklungen gesucht würden.

Das Wesentliche im Studium der Theologie ist die Verbindung der spekulativen und historischen Konstruktion des Christentums und seiner vornehmsten Lehren.

Zwar an die Stelle des Exoterischen und Buchstäblichen des Christentums das Esoterische und Geistige treten zu lassen: diesem Beginnen widerspricht allerdings die offenbare Absicht der frühesten Lehrer und der Kirche selbst, da diese wie jene zu jeder Zeit darüber einverstanden waren, sich dem Eindringen alles dessen, was nicht Sache aller Menschen und völlig exoterisch sein könnte, zu widersetzen. Es beweist ein richtiges Gefühl, ein sicheres Bewußtsein dessen, was sie wollen mußten, in den ersten Gründern wie in den spätern Häuptern des Christentums, daß sie mit Überlegung entfernten, was der Öffentlichkeit desselben Eintrag tun konnte, und es ausdrücklich als Häresis, als der Universalität entgegenwirkend, ausschlossen. Selbst unter denjenigen, die zu der Kirche und den Orthodoxen gehörten, erlangten doch die, welche am meisten auf den Buchstaben drangen, das größte Ansehen, ja sie haben eigentlich das Christentum als universelle Religionsform erschaffen. Nur der Buchstabe des Okzidents konnte dem von Orient kommenden idealen Prinzip einen Leib und die äußere Gestalt geben, wie das Licht der Sonne nur in dem Stoff der Erde seine herrlichen Ideen ausgebiert.

Aber eben dieses Verhältnis, welches den ersten Formen des Christentums den Ursprung gab, kehrt, nachdem jene dem

Gesetz der Endlichkeit gemäß zerfallen sind, und die offenbare Unmöglichkeit ist, das Christentum in der exoterischen Gestalt zu behaupten, aufs neue zurück. Das Esoterische muß also hervortreten und, von seiner Hülle befreit, für sich leuchten. Der ewig lebendige Geist aller Bildung und Erschaffung wird es in neue und dauerndere Formen kleiden, da es an dem dem Idealen entgegengesetzten Stoff nicht fehlt, der Okzident und Orient sich in einer und derselben Bildung nahe gerückt sind, und überall, wo Entgegengesetzte sich berühren, neues Leben entzündet wird. Der Geist der neueren Welt hat in der Schonungslosigkeit, womit er auch die schönsten aber endlichen Formen, nach Zurückziehung ihres Lebensprinzips, in sich zerfallen ließ, hinlänglich seine Absicht offenbart, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären. Daß er das Christentum nicht als einzelne empirische Erscheinung, sondern als jene ewige Idee selbst wolle, hat er ebenso klar bezeugt. Die nicht auf die Vergangenheit eingeschränkten, sondern auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christentums lassen sich deutlich genug in der Poesie und Philosophie erkennen. Jene fordert die Religion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung, diese hat mit dem wahrhaft spekulativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und ihm gleichen Naturalismus nicht bloß partiell, sondern allgemein aufgehoben und die Wiedergeburt des esoterischen Christentums wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet[1].

[1] Vgl. Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, I, V, 120. Jene Abhandlung ist übrigens ihrem ganzen religionsphilosophischen Inhalt nach mit dieser und der vorhergehenden (achten) Vorlesung zu vergleichen. A. d. O.

Zehnte Vorlesung.

Über das Studium der Historie und der Jurisprudenz.

Wie das Absolute selbst in der Doppelgestalt der Natur und Geschichte als ein und dasselbige erscheint, zerlegt die Theologie als Indifferenzpunkt der realen Wissenschaften sich von der einen Seite in die Historie, von der andern in die Naturwissenschaft, deren jede ihren Gegenstand getrennt von dem andern und eben damit auch von der obersten Einheit betrachtet.

Dies verhindert nicht, daß nicht jede derselben in sich den Zentralpunkt herstellen und so in das Urwissen zurückgehen könne.

Die gemeine Vorstellung der Natur und Geschichte ist, daß in jener alles durch empirische Notwendigkeit, in dieser alles durch Freiheit geschehe. Aber eben dies sind selbst nur die Formen oder Arten, außer dem Absoluten zu sein. Die Geschichte ist insofern die höhere Potenz der Natur, als sie im Idealen ausdrückt, was diese im Realen; dem Wesen nach aber ist eben deswegen dasselbe in beiden, nur verändert durch die Bestimmung oder Potenz, unter der es gesetzt ist. Könnte in beiden das reine An-sich erblickt werden, so würden wir dasselbe, was in der Geschichte ideal, in der Natur real vorgebildet erkennen. Die Freiheit, als Erscheinung, kann nichts erschaffen: es ist Ein Universum, welches die zwiefache Form der abgebildeten Welt jede für sich und in ihrer Art ausdrückt. Die vollendete Welt

der Geschichte wäre demnach selbst eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie der Notwendigkeit und der Freiheit. Die Geschichte, sofern sie die Bildung dieses Vereins zum vorzüglichsten Gegenstand hat, wäre Geschichte im engern Sinne des Wortes.

Die Frage, welche uns hier zunächst entgegenkommt, nämlich ob Historie Wissenschaft sein könne, scheint wegen ihrer Beantwortung keinen Zweifel zuzulassen. Wenn nämlich Historie als solche, und von dieser ist die Rede, der letzten entgegengesetzt ist, wie im Vorhergehenden allgemein angenommen wurde, so ist klar, daß sie nicht selbst Wissenschaft sein könne, und wenn die realen Wissenschaften Synthesen des Philosophischen und Historischen sind, so kann eben deswegen die Historie selbst nicht wieder eine solche sein, so wenig als es Philosophie sein kann. Sie träte also in der letzten Beziehung mit dieser auf gleichen Rang.

Um dieses Verhältnis noch bestimmter einzusehen, unterscheiden wir die verschiedenen Standpunkte, auf welchen Historie gedacht werden könnte.

Der höchste, der von uns im Vorhergehenden erkannt wurde, ist der religöse oder derjenige, in welchem die ganze Geschichte als Werk der Vorsehung begriffen wird. Daß dieser nicht in der Historie als solcher geltend gemacht werden könne, folgt daraus, daß er von dem philosophischen nicht wesentlich verschieden ist. Es versteht sich, daß ich hiermit weder die religiöse noch die philosophische Konstruktion der Geschichte leugne; allein jene gehört der Theologie, diese der Philosophie an, und ist von der Historie als solcher notwendig verschieden.

Der entgegengesetzte Standpunkt des Absoluten ist der empirische, welcher wieder zwei Seiten hat. Die der reinen Aufnahme und Ausmittlung des Geschehenen, welche Sache des Geschichtsforschers ist, der von dem Historiker als solchen nur eine Seite repräsentiert. Die der Verbindung des empirischen Stoffs nach einer Verstandes-Identität, oder, weil die letztere nicht in den Begebenheiten an und für sich liegen kann, indem diese empirisch viel mehr zufällig und nicht harmonisch erscheinen,

der Anordnung nach einem durch das Subjekt entworfenen Zweck, der insofern didaktisch oder politisch ist. Diese Behandlung der Geschichte, in ganz bestimmter, nicht allgemeiner Absicht, ist, was, der von den Alten festgesetzten Bedeutung zufolge, die pragmatische heißt. So ist Polybius, der sich über diesen Begriff ausdrücklich erklärt, pragmatisch wegen der ganz bestimmten auf die Technik des Kriegs gerichteten Absicht seiner Geschichtsbücher; so Tacitus, weil er Schritt vor Schritt an dem Verfall des römischen Staats die Wirkungen der Sittenlosigkeit und des Despotismus darstellt.

Die Modernen sind geneigt, den pragmatischen Geist für das Höchste in der Materie zu halten und zieren sich selbst untereinander mit dem Prädikat desselben als mit dem größten Lob. Aber eben wegen ihrer subjektiven Abhängigkeit wird niemand, der Sinn hat, die Darstellungen der beiden angeführten Geschichtsschreiber in den Rang der Historie setzen. Bei den Deutschen hat es nun überdies mit dem pragmatischen Geist in der Regel die Bewandtnis, wie bei dem Famulus in Goethes Faust: „Was sie den Geist der Zeiten nennen, ist ihr eigner Geist, worin die Zeiten sich bespiegeln.“ In Griechenland ergriffen die erhabensten, gereiftesten, erfahrungsreichsten Geister den Griffel der Geschichte, um sie wie mit ewigen Charakteren zu schreiben. Herodotus ist ein wahrhaft Homerischer Kopf, im Thucydides konzentriert sich die ganze Bildung des Perikleischen Zeitalters zu einer göttlichen Anschauung. In Deutschland, wo die Wissenschaft immer mehr eine Sache der Industrie wird, wagen sich gerade die geistlosesten Köpfe an die Geschichte. Welch ein widerlicher Anblick, das Bild großer Begebenheiten und Charaktere im Organ eines kurzsichtigen und einfältigen Menschen entworfen, besonders wenn er sich noch Gewalt antut Verstand zu haben, und diesen etwa darein setzt, die Größe der Zeiten und Völker nach beschränkten Ansichten, z. B. Wichtigkeit des Handels, diesen oder jenen nützlichen oder verderblichen Erfindungen, zu schätzen, und überhaupt einen so viel möglich gemeinen Maßstab an alles Erhabene zu legen; oder wenn er auf der andern Seite den historischen Pragmatismus darin sucht, sich selbst durch Räsonieren über die Begebenheiten oder Aus-

schmücken des Stoffs mit leeren rhetorischen Floskeln geltend zu machen, z. B. von den beständigen Fortschritten der Menschheit und wie wir's denn zuletzt so herrlich weit gebracht.

Dennoch ist selbst unter dem Heiligsten nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes: nichts das weniger die Berührung unreiner Hände ertrüge.

Der pragmatische Zweck der Geschichte schließt von selbst die Universalität aus und fordert notwendig auch einen beschränkten Gegenstand. Der Zweck der Belehrung verlangt eine richtige und empirisch begründete Verknüpfung der Begebenheiten, durch welche der Verstand zwar aufgeklärt wird, die Vernunft aber ohne andere Zutat unbefriedigt bleibt. Auch Kants Plan einer Geschichte im weltbürgerlichen Sinn beabsichtigt eine bloße Verstandesgesetzmäßigkeit im ganzen derselben, die nur höher, nämlich in der allgemeinen Notwendigkeit der Natur, gesucht wird, durch welche aus dem Krieg der Friede, zuletzt sogar der ewige und aus vielen andern Verirrungen endlich die echte Rechtsverfassung entstehen soll. Allein dieser Plan der Natur ist selbst nur der empirische Widerschein der wahren Notwendigkeit, so wie die Absicht einer danach geordneten Geschichte nicht sowohl eine weltbürgerliche als eine bürgerliche heißen müßte, den Fortgang nämlich der Menschheit zum ruhigen Verkehr, Gewerbe und Handelsbetrieb unter sich, und dieses sonach überhaupt als die höchsten Früchte des Menschenlebens und seiner Anstrengungen darzustellen.

Es ist klar, daß, da die bloße Verknüpfung der Begebenheiten nach empirischer Notwendigkeit immer nur pragmatisch sein kann, die Historie aber in ihrer höchsten Idee von aller subjektiven Beziehung unabhängig und befreit sein muß, auch überhaupt der empirische Standpunkt nicht der höchste ihrer Darstellungen sein könne.

Auch die wahre Historie beruht auf einer Synthesis des Gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen, aber nicht durch Philosophie, da diese die Wirklichkeit vielmehr aufhebt und ganz ideal ist, Historie aber ganz in jener und doch zugleich ideal sein soll.

Dieses ist nirgends als in der Kunst möglich, welche das Wirkliche ganz bestehen läßt, wie die Bühne reale Begebenheiten oder Geschichten, aber in einer Vollendung und Einheit darstellt, wodurch sie Ausdruck der höchsten Ideen werden. Die Kunst also ist es, wodurch die Historie, indem sie Wissenschaft des Wirklichen als solchen ist, zugleich über dasselbe auf das höhere Gebiet des Idealen erhoben wird, auf dem die Wissenschaft steht; und der dritte und absolute Standpunkt der Historie ist demnach der der historischen Kunst.

Wir haben das Verhältnis desselben zu den vorher angegebenen zu zeigen.

Es versteht sich, daß der Historiker nicht, einer vermeinten Kunst zu lieb, den Stoff der Geschichte verändern kann, deren oberstes Gesetz Wahrheit sein soll. Ebensowenig kann die Meinung sein, daß die höhere Darstellung den wirklichen Zusammenhang der Begebenheiten vernachlässige, es hat vielmehr hiermit ganz dieselbe Bewandtnis wie mit der Begründung der Handlungen im Drama, wo zwar die einzelne aus der vorhergehenden und zuletzt alles aus der ersten Synthesis mit Notwendigkeit entspringen muß, die Aufeinanderfolge selbst aber nicht empirisch, sondern nur aus einer höheren Ordnung der Dinge begreiflich sein muß. Erst dann erhält die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel der Erscheinung einer höheren Notwendigkeit gebraucht werden. In solcher Darstellung kann die Geschichte die Wirkung des größten und erstaunungswürdigsten Dramas nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet sein kann.

Wir haben die Historie auf die gleiche Stufe mit der Kunst gesetzt. Aber, was diese darstellt, ist immer eine Identität der Notwendigkeit und Freiheit, und diese Erscheinung, vornehmlich in der Tragödie, ist der eigentliche Gegenstand unserer Bewunderung. Diese selbe Identität aber ist zugleich der Standpunkt der Philosophie und selbst der Religion für die Geschichte, da diese in der Vorsehung nichts anderes als die Weisheit erkennt, welche in dem Plane der Welt die Freiheit der Menschen mit der allgemeinen Notwendigkeit und umgekehrt diese mit

jener vereinigt. Nun soll aber die Historie wahrhaft weder auf dem philosophischen noch auf dem religiösen Standpunkt stehen. Sie wird demnach auch jene Identität der Freiheit und Notwendigkeit in dem Sinne darstellen müssen, wie sie vom Gesichtspunkt der Wirklichkeit aus erscheint, den sie auf keine Weise verlassen soll. Von diesem aus ist sie aber nur als unbegriffene und ganz objektive Identität erkennbar, als Schicksal. Die Meinung ist nicht, daß der Geschichtschreiber das Schicksal im Munde führe, sondern daß es durch die Objektivität seiner Darstellung von selbst und ohne sein Zutun erscheine. Durch die Geschichtsbücher des Herodotus gehen Verhängnis und Vergeltung als unsichtbare überall waltende Gottheiten; in dem höheren und völlig unabhängigen Stil des Thucydides, der sich schon durch die Einführung der Reden dramatisch zeigt, ist jene höhere Einheit in der Form ausgedrückt und ganz bis zur äußern Erscheinung gebracht.

Über die Art, wie Historie studiert werden will, möge folgendes hinreichen. Sie muß im ganzen nach Art des Epos betrachtet werden, das keinen bestimmten Anfang und kein bestimmtes Ende hat: man nehme denjenigen Punkt heraus, den man für den bedeutendsten oder interessantesten hält, und von diesem aus bilde und erweitere sich das Ganze nach allen Richtungen.

Man meide die sogenannten Universalhistorien, die nichts lehren; andere gibt es noch nicht. Die wahre Universalgeschichte müßte im epischen Stil, also in dem Geiste verfaßt sein, deren Anlage im Herodotus ist. Was man jetzt so nennt, sind Kompendien, darin alles Besondere und Bedeutende verwischt ist: auch derjenige aber, der Historie nicht zu seinem besondern Fach wählt, gehe soviel wie möglich zu den Quellen und den Partikulargeschichten, die ihn bei weitem mehr unterrichten. Er lerne für die neuere Geschichte die naive Einfalt der Chroniken liebgewinnen, die keine prätensionvollen Charakterschilderungen machen, oder psychologisch motivieren.

Wer sich zum historischen Künstler bilden will, halte sich einzig an die großen Muster der Alten, welche, nach dem Zerfall des allgemeinen und öffentlichen Lebens, nie wieder erreicht werden

konnten. Wenn wir von Gibbon absehen, dessen Werk die umfassende Konzeption und die ganze Macht des großen Wendepunktes der neueren Zeit für sich hat, obgleich er nur Redner nicht Geschichtschreiber ist, existieren bloß wahrhaft nationelle Historiker, unter denen die spätere Zeit nur Macchiavelli und Joh. Müller nennen wird.

Welche Stufen derjenige zu erklimmen hat, der würdigerweise die Geschichte verzeichnen will, könnten die, so diesem Beruf sich weihen, vorerst nur aus den Briefen, welche dieser als Jüngling geschrieben, ungefähr ermessen. Aber überhaupt alles, was Wissenschaft und Kunst, was ein erfahrungsreiches und öffentliches Leben vermögen, muß dazu beitragen, den Historiker zu bilden.

Die ersten Urbilder des historischen Stils sind das Epos in seiner ursprünglichen Gestalt und die Tragödie; denn wenn die universelle Geschichte, deren Anfänge, wie die Quellen des Nils, unerkennbar, die epische Form und Fülle liebt, will die besondere dagegen mehr konzentrisch um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt gebildet sein; davon zu schweigen, daß für den Historiker die Tragödie die wahre Quelle großer Ideen und der erhabenen Denkungsart ist, zu welcher er gebildet sein muß.

Als den Gegenstand der Historie im engern Sinne bestimmten wir die Bildung eines objektiven Organismus der Freiheit oder des Staats. Es gibt eine Wissenschaft desselben, so notwendig es eine Wissenschaft der Natur gibt. Seine Idee kann um so weniger aus der Erfahrung genommen sein, da diese hier vielmehr selbst erst nach Ideen geschaffen und der Staat als Kunstwerk erscheinen soll.

Wenn die realen Wissenschaften überhaupt nur durch das historische Element von der Philosophie geschieden sind, so wird dasselbe auch von der Rechtswissenschaft gelten; aber nur so viel von dem Historischen derselben kann der Wissenschaft angehören, als Ausdruck von Ideen ist, nicht also, was seiner Natur nach bloß endlich ist, wie alle Formen der Gesetze, die sich allein auf den äußeren Mechanismus des Staats beziehen, wohin fast der ganze Inbegriff derjenigen gehört, welche in der gegenwärtigen Rechtswissenschaft gelehrt werden, und in denen man

den Geist eines öffentlichen Zustandes nur noch wie in Trümmern wohnen sieht.

In Ansehung derselben gibt es keine andere Vorschrift, als sie empirisch, wie es zu dem Gebrauch in einzelnen Fällen vor Gerichtshöfen oder in öffentlichen Verhältnissen nötig ist, zu erlernen und zu lehren, und nicht die Philosophie zu entweihen, indem man sie in Dinge einmischt, welche an ihr keinen Teil haben. Die wissenschaftliche Konstruktion des Staats würde, was das innere Leben desselben betrifft, kein entsprechendes historisches Element in den späteren Zeiten finden, außer inwiefern selbst das Entgegengesetzte wieder zum Reflex desjenigen dient, von dem es dies ist. Das Privatleben und mit ihm auch das Privatrecht hat sich von dem öffentlichen getrennt; jenes hat aber, abgesondert von diesem, so wenig Absolutheit, als es in der Natur das Sein der einzelnen Körper und ihr besonderes Verhältnis untereinander hat. Da in der gänzlichen Zurückziehung des allgemeinen und öffentlichen Geistes von dem einzelnen Leben dieses als die rein endliche Seite des Staats und völlig tot zurückgeblieben ist, so ist auf die Gesetzmäßigkeit, die in ihm herrscht, durchaus keine Anwendung von Ideen und höchstens die eines mechanischen Scharfsinnes möglich, um die empirischen Gründe derselben in einzelnen Fällen darzutun oder streitige Fälle nach jenen zu entscheiden.

Was allein von dieser Wissenschaft einer universell-historischen Ansicht fähig sein möchte, ist die Form des öffentlichen Lebens, inwiefern diese, auch ihren besonderen Bestimmungen nach, aus dem Gegensatz der neuen mit der alten Welt begriffen werden kann und eine allgemeine Notwendigkeit hat.

Die Harmonie der Notwendigkeit und Freiheit, die sich notwendig äußerlich und in einer objektiven Einheit ausdrückt, differenziert sich in dieser Erscheinung selbst wieder nach zwei Seiten, und hat eine verschiedene Gestalt, je nachdem sie im Realen oder Idealen ausgedrückt wird. Die vollkommene Erscheinung derselben im Ersten ist der vollkommene Staat, dessen Idee erreicht ist, sobald das Besondere und das Allgemeine absolut eins, alles was notwendig zugleich frei und alles frei Geschehende

zugleich notwendig ist. Indem das äußere und öffentliche Leben in einer objektiven Harmonie jener beiden verschwand, mußte es durch das subjektive in einer idealen Einheit ersetzt werden, welche die Kirche ist. Der Staat, in seiner Entgegensetzung gegen die Kirche, ist selbst wieder die Naturseite des Ganzen, worin beide eins sind. In seiner Absolutheit mußte er das Entgegengesetzte für die Erscheinung verdrängen, eben deswegen weil er es begriff: wie der griechische Staat keine Kirche kannte, wenn man nicht die Mysterien dafür rechnen will, die aber selbst nur ein Zweig des öffentlichen Lebens waren; seit die Mysterien exoterisch sind, ist der Staat dagegen esoterisch, da in ihm nur das Einzelne im Ganzen, zu welchem es im Verhältnis der Differenz ist, nicht aber das Ganze auch im Einzelnen lebt. In der realen Erscheinung des Staats existierte die Einheit in der Vielheit, so daß sie völlig mit ihr eins war; mit der Entgegensetzung beider sind auch alle anderen in dieser begriffenen Gegensätze im Staat hervorgetreten. Die Einheit mußte das Herrschende werden, aber nicht in der absoluten, sondern abstrakten Gestalt, in der Monarchie, deren Begriff mit dem der Kirche wesentlich verflochten ist. Im Gegenteil mußte die Vielheit oder Menge, durch ihre Entgegensetzung mit der Einheit selbst, ganz in Einzelnheit zerfallen, und hörte auf Werkzeug des Allgemeinen zu sein. Wie die Vielheit in der Natur als Einbildung der Unendlichkeit in die Endlichkeit wieder absolut, in sich Einheit und Vielheit ist, so war in dem vollkommenen Staat die Vielheit eben dadurch, daß sie zu einer abgeschlossenen Welt (im Sklavenstand) organisiert war, innerhalb derselben absolut, die gesonderte, aber eben deswegen in sich bestehende, reale Seite des Staats, während aus dem gleichen Grunde die Freien in dem reinen Äther eines idealen und dem der Ideen gleichen Lebens sich bewegten. Die neue Welt ist in allen Beziehungen die Welt der Mischung, wie die alte die der reinen Sonderung und Beschränkung. Die sogenannte bürgerliche Freiheit hat nur die trübste Vermengung der Sklaverei mit der Freiheit, aber kein absolutes und eben durdurch wieder freies Bestehen der einen oder andern hervorgebracht. Die Entgegensetzung der Einheit und der Vielheit machte in dem Staat die Mittler notwendig, die aber in dieser Mitte

von Herrschen und Beherrschtsein zu keiner absoluten Welt sich ausbildeten, und nur in der Entgegensetzung waren, niemals aber eine unabhängige, ihnen eigentümlich inwohnende und wesentliche Realität erlangten.

Das erste Streben eines jeden, der die positive Wissenschaft des Rechts und des Staats selbst als ein Freier begreifen will, müßte dieses sein, sich durch die Philosophie und Geschichte die lebendige Anschauung der späteren Welt und der in ihr notwendigen Formen des öffentlichen Lebens zu verschaffen: es ist nicht zu berechnen, welche Quelle der Bildung in dieser Wissenschaft eröffnet werden könnte, wenn sie mit unabhängigem Geiste, frei von der Beziehung auf den Gebrauch und an sich behandelt würde.

Die wesentliche Voraussetzung hierzu ist die echte und aus Ideen geführte Konstruktion des Staats, eine Aufgabe, von welcher bis jetzt die Republik des Plato die einzige Auflösung ist. Obgleich wir auch hierin den Gegensatz des Modernen und Antiken anerkennen müssen, wird dieses göttliche Werk doch immer das Urbild und Muster bleiben. Was sich über die wahre Synthesis des Staats in dem gegenwärtigen Zusammenhang aussprechen ließ, ist im vorhergehenden wenigstens angedeutet, und kann ohne die Ausführung oder die Hinweisung auf ein vorhandenes Dokument nicht weiter erklärt werden. Ich beschränke mich daher auf die Anzeige desjenigen, was in der bisherigen Behandlung des sogenannten Naturrechts allein beabsichtigt und geleistet worden ist.

Fast am hartnäckigsten hat in diesem Teil der Philosophie sich das analytische Wesen und der Formalismus erhalten. Die ersten Begriffe wurden entweder aus dem römischen Recht oder von irgend einer eben gangbaren Form hergenommen, so daß das Naturrecht nicht nur alle möglichen Triebe der menschlichen Natur, die ganze Psychologie, sondern auch alle erdenklichen Formeln nach und nach durchgewandert ist. Durch Analyse derselben wurde eine Reihe formaler Sätze gefunden, mit deren Hilfe man nachher in der positiven Jurisprudenz aufzuräumen hoffte.

Besonders haben Kantische Juristen diese Philosophie als Magd ihrer Szienz zu brauchen fleißig angefangen und zu diesem

Behuf auch richtig immer das Naturrecht reformiert. Diese Art des Philosophierens äußert sich als ein Schnappen nach Begriffen, gleichviel welcher Art sie sind, nur daß sie eine Einzelheit seien, damit der, welcher sie aufgefangen, durch die Mühe, die er sich gibt, die übrige Masse nach ihr zu verziehen, sich das Ansehen eines eignen System geben könne, das aber dann in kurzer Zeit wieder durch ein anderes eignes verdrängt wird usw.

Das erste Unternehmen, den Staat wieder als reale Organisation zu konstruieren, war Fichtes Naturrecht. Wenn die bloß negative Seite der Verfassung, die nur auf Sicherstellung der Rechte geht, isoliert, und wenn von aller positiven Veranstaltung für die Energie die rhythmische Bewegung und die Schönheit des öffentlichen Lebens abstrahiert werden könnte: so würde sich schwerlich überhaupt ein anderes Resultat oder eine andere Form des Staats ausfindig machen lassen, als in jenem dargestellt ist. Aber das Herausheben der bloß endlichen Seite dehnt den Organismus der Verfassung in einen endlosen Mechanismus aus, in dem nichts Unbedingtes angetroffen wird. Überhaupt aber kann allen bisherigen Versuchen die Abhängigkeit ihres Bestrebens vorgeworfen werden, nämlich eine Einrichtung des Staats zu ersinnen, d a m i t jenes oder dieses erreicht werde. Ob man diesen Zweck in die allgemeine Glückseligkeit, in die Befriedigung der sozialen Triebe der menschlichen Natur, oder in etwas rein Formales, wie das Zusammenleben freier Wesen unter den Bedingungen der möglichsten Freiheit, setzt, ist in jener Beziehung völlig gleichgültig; denn in jedem Fall wird der Staat nur als Mittel, als bedingt und abhängig begriffen. Alle wahre Konstruktion ist ihrer Natur nach absolut und immer nur auf Eines, auch in der besondern Form, gerichtet. So ist z. B. nicht Konstruktion des Staats als solchen, sondern des absoluten Organismus in der Form des Staats. Diesen konstruieren heißt also nicht, ihn als Bedingung der Möglichkeit von irgend etwas äußerem fassen, und übrigens, wenn er nur vorerst als das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens dargestellt ist, wird er auch von selbst alle Zwecke erfüllen: wie die Natur nicht ist, damit ein Gleichgewicht der Materie sei, sondern dieses Gleichgewicht ist, weil die Natur ist.

Elfte Vorlesung.

Über die Naturwissenschaft im allgemeinen.

Wenn wir von der Natur absolut reden wollen, so verstehen wir darunter das Universum ohne Gegensatz, und unterscheiden nur in diesem wieder die zwei Seiten: die, in welcher die Ideen auf reale, und die, in welcher sie auf ideale Weise geboren werden. Beides geschieht durch eine und dieselbe Wirkung des absoluten Produzierens und nach den gleichen Gesetzen, so daß in dem Universum an und für sich selbst kein Zwiespalt, sondern die vollkommene Einheit ist.

Um die Natur als die allgemeine Geburt der Ideen zu fassen, müssen wir auf den Ursprung und die Bedeutung von diesen diesen selbst zurückgehen.

Jener liegt in dem ewigen Gesetze der Absolutheit, sich selbst Objekt zu sein; denn kraft desselben ist das Produzieren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besondere Formen, wodurch diese, als besondere, doch zugleich Universa und das sind, was die Philosophen Monaden oder Ideen genannt haben.

Es wird in der Philosophie ausführlicher gezeigt, daß die Ideen die einzigen Mittler sind, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können, und daß nach diesem Gesetz so viel Universa als besondere Dinge sind, und doch, wegen der Gleichheit des Wesens, in allen nur Ein Universum. Ogleich nun die Ideen in Gott rein und absolut ideal sind, sind sie doch nicht tot, son-

dern lebendig, die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die eben deswegen an allen Eigenschaften seines Wesens und in der besondern Form dennoch an der ungeteilten und absoluten Realität teilnehmen.

Kraft dieser Mitteilung sind sie, gleich Gott, produktiv, und wirken nach demselben Gesetze und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden und durch einzelne und besondere Dinge erkennbar machen, in ihnen selbst und für sich ohne Zeit, vom Standpunkt der einzelnen Dinge aber und für diese in der Zeit. Die Ideen verhalten sich als die Seelen der Dinge, diese als ihre Leiber; jene sind in dieser Beziehung notwendig unendlich, diese endlich. Das Unendliche kann aber mit dem Endlichen nie anders als durch innere und wesentliche Gleichheit eins werden. Wenn also dieses nicht in sich selbst, und als endlich, das ganze Unendliche schon begreift und ausdrückt, und es selbst ist, nur von der objektiven Seite angesehen, kann auch die Idee nicht als Seele eintreten, und das Wesen erscheint nicht an sich selbst, sondern durch ein anderes, nämlich das Sein. Wenn dagegen das Endliche, als solches, das ganze Unendliche in sich gebildet trägt, wie der vollkommenste Organismus, der für sich schon die ganze Idee ist, tritt auch das Wesen des Dinges als Seele, als Idee hinzu, und die Realität löst sich wieder in die Idealität auf. Dies geschieht in der Vernunft, welche demnach das Zentrum der Natur und des Objektivwerdens der Ideen ist.

Wie also das Absolute in dem ewigen Erkenntnisakt sich selbst in den Ideen objektiv wird, so wirken diese auf eine ewige Weise in der Natur, welche sinnlich, d. i. vom Standpunkt der einzelnen Dinge angeschaut, diese auf zeitliche Weise gebiert, und, indem sie den göttlichen Samen der Ideen empfangen hat, endlos fruchtbar erscheint.

Wir sind bei dem Punkte, wo wir die beiden Erkenntnis- und Betrachtungsarten der Natur in ihrer Entgegensetzung verständlich machen können. Die eine, welche die Natur als das Werkzeug der Ideen, oder allgemein als die reale Seite des Absoluten und demnach selbst absolut, die andere, welche sie

für sich als getrennt vom Idealen und in ihrer Relativität betrachtet. Wir können die erste allgemein die philosophische, die andere die empirische nennen, und stellen die Frage über den Wert derselben so, daß wir untersuchen: ob die empirische Betrachtungsart überhaupt und in irgend einem Sinn zu einer Wissenschaft der Natur führen könne.

Es ist klar, daß die empirische Ansicht sich nicht über die Körperlichkeit erhebt und diese als etwas, das an sich selbst ist, betrachtet, da jene dagegen sie nur als das in ein Reales (durch den Akt der Subjekt-Objektivierung) verwandelte Ideale begreift. Die Ideen symbolisieren sich in den Dingen, und da sie an sich Formen des absoluten Erkennens sind, erscheinen sie in diesen als Formen des Seins, wie auch die plastische Kunst ihre Ideen tötet, um ihnen die Objektivität zu geben. Der Empirismus nimmt das Sein ganz unabhängig von seiner Bedeutung, da es die Natur des Symbols ist, ein eignes Leben in sich selbst zu haben. In dieser Trennung kann es nur als rein Endliches mit gänzlicher Negation des Unendlichen erscheinen. Und wenn nur diese Ansicht in der späteren Physik sich zur Allgemeinheit ausgebildet hätte, und jenem Begriff der Materie aus dem rein Leiblichen nicht dennoch der des Geistes absolut entgegenstünde, wodurch sie verhindert wird, wenigstens in sich selbst ein Ganzes zu sein, und diejenige Vollendung zu haben, die sie im System der alten Atomistik, vorzüglich des Epikurus, erlangt hat. Dieses befreit durch die Vernichtung der Natur selbst das Gemüt von der Sehnsucht und Furcht, anstatt daß jene vielmehr sich mit allen Vorstellungen des Dogmatismus befreundet und selbst dient, die Entzweiung zu erhalten, aus der sie hervorgegangen ist.

Dieses Denksystem, welches seinen Ursprung von Cartesius herschreibt, hat das Verhältnis des Geistes und der Wissenschaft zur Natur selbst wesentlich verändert. Ohne höhere Vorstellungen der Materie und der Natur als die Atomenlehre, und doch ohne den Mut, diese zum umfassenden Ganzen zu erweitern, betrachtet es die Natur im allgemeinen als ein verschlossenes Buch, als ein Geheimnis, das man immer nur im einzelnen, und auch dieses nur durch Zufall oder Glück, niemals aber im Ganzen erforschen

könne. Wenn es wesentlich zum Begriff der Wissenschaft ist, daß sie selbst nicht atomistisch, sondern aus Einem Geiste gebildet sei, und die Idee des Ganzen den Teilen, nicht umgekehrt, diese jener vorangehen, so ist schon hieraus klar, daß eine wahre Wissenschaft der Natur auf diesem Wege unmöglich und unerreichbar sei.

Die rein-endliche Auffassung hebt an und für sich schon alle organische Ansicht auf, und setzt an die Stelle derselben die einfache Reihe des Mechanismus, sowie an die Stelle der Konstruktion die Erklärung. In dieser wird von den beobachteten Wirkungen auf die Ursachen zurückgeschlossen; allein daß es eben diese und keine andern sind, würde, wenn auch übrigens die Schlußart zulässig und keine Erscheinung wäre, die unmittelbar aus einem absoluten Prinzip käme, selbst daraus nicht gewiß sein, daß jene durch sie begreiflich wären. Denn es folgt nicht, daß sie es nicht auch aus andern sein können. Nur wenn die Ursachen an sich selbst gekannt wären und von diesen auf die Wirkungen geschlossen würde, könnte der Zusammenhang beider Notwendigkeit und Evidenz haben; davon nichts zu sagen, daß die Wirkungen notdürftig wohl aus den Ursachen folgen müssen, nachdem man diese erst so ausgedacht hat, als nötig war jene daraus abzuleiten.

Das Innere aller Dinge und das, woraus alle lebendigen Erscheinungen derselben quellen, ist die Einheit des Realen und Idealen, welche, an sich absolute Ruhe, nur durch Differenzierung von außen zum Handeln bestimmt wird. Da der Grund aller Tätigkeit in der Natur Einer ist, der allgegenwärtig, durch keinen andern bedingt und in bezug auf jedes Ding absolut ist, so können sich die verschiedenen Tätigkeiten voneinander bloß der Form nach unterscheiden, keine dieser Formen aber kann wieder aus einer andern begriffen werden, da jede in ihrer Art dasselbe was die andere ist. Nicht daß eine Erscheinung von der andern abhängig, sondern daß alle aus einem gemeinschaftlichen Grunde fließen, macht die Einheit der Natur aus.

Selbst die Ahndung des Empirismus, daß alles in der Natur durch die prästabilierte Harmonie aller Dinge vermittelt sei, und

kein Ding das andere anders als durch Vermittlung der allgemeinen Substanz verändere oder affiziere, wurde von ihm wieder mechanisch begriffen und zu dem Unding einer Wirkung in die Ferne (in der Bedeutung, welche dieser Ausdruck bei Newton und seinen Nachfolgern hat) umgedeutet.

Da die Materie kein Lebensprinzip in sich selbst hatte, und man eine Einwirkung des Geistes auf sie als Erklärungsgrund für die höchsten Erscheinungen, der willkürlichen Bewegung und ähnlicher, aufsparen wollte, so wurde für die nächsten Wirkungen etwas außer ihr angenommen, das nur gleichsam Materie sein und durch Negation der vornehmsten Eigenschaften derselben, der Schwere u. a. sich dem negativen Begriff des Geistes (als immaterieller Substanz) annähern sollte, als ob der Gegensatz zwischen beiden dadurch umgangen oder wenigstens vermindert werden könnte. Auch die Möglichkeit des Begriffs imponderabler und incoërcibler Materien zugegeben, würde doch jener Erklärungsart zufolge alles in der Materie durch äußere Einwirkung gesetzt, der Tod das Erste, das Leben das Abgeleitete sein.

Selbst aber wenn von seiten des Mechanismus jede Erscheinung vollkommen durch die Erklärung begriffen würde, bliebe der Fall derselbe, wie wenn jemand den Homer oder irgend einen Autor so erklären wollte, daß er anfinge, die Form der Drucklettern begreiflich zu machen, dann zu zeigen, auf welche Weise sie zusammengestellt und endlich abgedruckt worden, und wie zuletzt jenes Werk daraus entstanden sei. Mehr oder weniger ist dies der Fall vorzüglich mit dem, was man bisher in der Naturlehre für mathematische Konstruktionen ausgegeben hat. Schon früher wurde bemerkt, daß die mathematischen Formen dabei von einem ganz bloß mechanischen Gebrauch seien. Sie sind nicht die wesentlichen Gründe der Erscheinungen selbst, welche vielmehr in etwas ganz Fremdartigem, Empirischem liegen, wie in Ansehung der Bewegungen der Weltkörper in einem Stoß, den diese nach der Seite bekommen haben. Es ist wahr, daß man durch Anwendung der Mathematik die Abstände der Planeten, die Zeit ihrer Umläufe und Wiedererscheinungen mit Genauigkeit vorherbestimmen gelernt hat, aber über das Wesen oder An-sich dieser Bewegungen ist dadurch nicht der mindeste

Aufschluß gegeben worden. Die sogenannte mathematische Naturlehre ist also bis jetzt leerer Formalismus, in welchem von einer wahren Wissenschaft der Natur nichts anzutreffen ist.

Der Gegensatz, der zwischen Theorie und Erfahrung gemacht zu werden pflegt, hat schon darum keinen rechten Sinn, da in dem Begriff der Theorie bereits die Beziehung auf eine Besonderheit und demnach auf Erfahrung liegt. Die absolute Wissenschaft ist nicht Theorie, und der Begriff der letzteren gehört selbst der trüben Mischung von Allgemeinem und Besonderem an, worin das gemeine Wissen befangen ist. Theorie kann sich von der Erfahrung nur dadurch unterscheiden, daß sie diese abstrakter, gesonderter von zufälligen Bedingungen und in ihrer ursprünglichsten Form ausspricht. Aber eben diese herauszuheben und in jeder Erscheinung das Handeln der Natur rein darzustellen, ist auch die Sache des Experiments: beide stehen also auf gleicher Stufe. Man sieht daher nicht ein, wie das experimentierende Naturforschen sich über die Theorie auf irgend eine Weise erheben könne, da es einzig diese ist, von der jenes geleitet wird, ohne deren Eingebung es auch nicht einmal die Fragen (wie man es nennt) an die Natur tun könnte, von deren Sinnigkeit die Klarheit der Antworten abhängt, welche sie erteilt. Beide haben das gemein, daß ihr Ausgangspunkt immer der bestimmte Gegenstand, nicht ein allgemeines und absolutes Wissen ist. Beide, wenn sie ihrem Begriff treu bleiben, unterscheiden sich von dem falschen Theoretisieren, welches auf Erklärung der Naturerscheinungen geht und zu diesem Behuf die Ursachen erdichtet; denn beide beschränken sich auf das bloße Aussprechen oder Darstellen der Erscheinungen selbst, und sind hierin der Konstruktion gleich, welche ebensowenig sich mit Erklären abgibt. Wäre ihr Bestreben mit Bewußtsein verbunden, so könnten sich beide kein anderes Ziel denken, als von der Peripherie gegen das Zentrum zu dringen, wie die Konstruktion vom Zentro gegen die Peripherie geht. Allein der Weg in der ersten Richtung ist, wie der in der andern, unendlich, so daß, weil der Besitz des Mittelpunkts erste Bedingung der Wissenschaft ist, diese in der ersten notwendig unerreichbar ist.

Jede Wissenschaft fordert zu ihrer objektiven Existenz eine exoterische Seite; eine solche muß es also auch für die Naturwissenschaft oder für die Seite der Philosophie geben, durch welche sie Konstruktion der Natur ist. Diese kann nur in dem Experiment und seinem notwendigen Korrelat, der Theorie (in der angegebenen Bedeutung), gefunden werden; aber diese muß nicht fordern, die Wissenschaft selbst, oder etwas anderes als die reale Seite derselben zu sein, in welcher das außereinander und in der Zeit ausgedehnt ist, was in den Ideen der ersten zumal ist. Nur dann wird die Empirie der Wissenschaft sich als Leib anschließen, wenn sie in ihrer Art dasselbe zu sein sich bestrebt, was jene in der ihrigen ist, nämlich empirische Konstruktion: dann wird sie im Geiste des Ganzen sowohl gelehrt als betrieben, wenn sie, mit Enthaltung von Erklärungen und Hypothesen, reine objektive Darstellung der Erscheinung selbst ist und keine Idee anders als durch diese auszusprechen sucht; nicht aber, wenn dürftige Empirie aus ihren verschobenen Ansichten heraus Blicke in das Universum werfen oder sie den Gegenständen aufdringen will, oder wenn dieses empirische Beginnen gar gegen allgemein bewiesene und allgemein einzusehende Wahrheiten oder ein System von solchen mit einzelnen abgerissenen Erfahrungen, aus der Mitte einer Folge von Fällen, die sie selbst nicht übersehen kann, oder einer Menge sich durchkreuzender und verwirrender Bedingungen, sich erhebt, ein Bestreben, das in seiner Absicht gegen die Wissenschaft ebensoviel ist, als, um mich dieses bekannten Gleichnisses zu bedienen, den Durchbruch des Ozeans mit Stroh stopfen zu wollen.

Die absolute, in Ideen gegründete Wissenschaft der Natur ist demnach das Erste und die Bedingung, unter welcher zuerst die empirische Naturlehre an die Stelle ihres blinden Umherschweifens ein methodisches, auf ein bestimmtes Ziel gerichtetes Verfahren setzen kann. Denn die Geschichte der Wissenschaft zeigt, daß ein solches Konstruieren der Erscheinungen durch das Experiment, als wir gefordert haben, jederzeit nur in einzelnen Fällen wie durch Instinkt geleistet worden ist, daß also, um diese Methode der Naturforschung allgemein geltend zu machen,

selbst das Vorbild der Konstruktion in einer absoluten Wissenschaft erfordert wird.

Die Idee einer solchen habe ich zu oft und zu wiederholt vor Ihnen entwickelt, als daß ich nötig achtete, sie hier weiter als in den allgemeinsten Beziehungen darzustellen.

Wissenschaft der Natur ist an sich selbst schon Erhebung über die einzelnen Erscheinungen und Produkte zur Idee dessen, worin sie eins sind und aus dem sie als gemeinschaftlichem Quell hervorgehen. Auch die Empirie hat doch eine dunkle Vorstellung von der Natur als einem Ganzen, worin Eines durch Alles und Alles durch Eines bestimmt ist. Es hilft also nicht, das Einzelne zu kennen, wenn man das Ganze nicht weiß. Aber eben der Punkt, in welchem Einheit und Allheit selbst eines sind, wird nur durch Philosophie erkannt, oder vielmehr die Erkenntnis von ihm ist die Philosophie selbst.

Von dieser ist die erste und notwendige Absicht, die Geburt aller Dinge aus Gott oder dem Absoluten zu begreifen, und inwiefern die Natur die ganze reale Seite in dem ewigen Akt der Subjekt-Objektivierung ist, ist Philosophie der Natur die erste und notwendige Seite der Philosophie überhaupt.

Das Prinzip und das Element von ihr ist die absolute Idealität, aber diese wäre ewig unerkennbar, verhüllt in sich selbst, wenn sie nicht sich als Subjektivität in die Objektivität verwandelte, von welcher Verwandlung die erscheinende und endliche Natur das Symbol ist. Die Philosophie im ganzen ist demnach absoluter Idealismus, da auch jener Akt im göttlichen Erkennen begriffen ist, und die Naturphilosophie hat in dem ersten keinen Gegensatz, sondern nur in dem relativen Idealismus, welcher von dem absolut-Idealen bloß die eine Seite begreift. Denn die vollendete Einbildung seiner Wesenheit in die Besonderheit, bis zur Identität beider, produziert in Gott die Ideen, so daß die Einheit, wodurch diese in sich selbst und real sind, mit der, wodurch sie im Absoluten und ideal sind, unmittelbar eine und dieselbige ist. In den besonderen Dingen aber, welche von den Ideen die bloßen Abbilder sind, erscheinen diese Einheiten nicht als Eines, sondern in der Natur als der bloß relativ-realen Seite

ist die erste im Übergewicht, so daß sie im Gegensatz gegen die andere Seite, wo das Ideale hüllenlos, unverstellt in ein anderes hervortritt, als das Negative, die letztere dagegen als das Positive und das Prinzip von jener erscheint, da doch beide nur die relativen Erscheinungsweisen des absolut-Idealen und in ihm schlechthin eins sind. Nach dieser Ansicht ist die Natur, nicht nur in ihrem An-sich, wo sie der ganze absolute Akt der Subjekt-Objektivierung selbst ist, sondern auch der Erscheinung nach, wo sie sich als die relativ-reale oder objektive Seite desselben darstellt, dem Wesen nach eins, und keine innerliche Verschiedenheit in ihr, in allen Dingen Ein Leben, die gleiche Macht zu sein, dieselbe Legierung durch die Ideen. Es ist keine reine Leiblichkeit in ihr, sondern überall Seele in Leib symbolisch umgewandelt, und für die Erscheinung nur ein Übergewicht des einen oder andern. Aus dem gleichen Grunde kann auch die Wissenschaft der Natur nur Eine sein, und die Teile, in welche sie der Verstand zersplittert, sind nur Zweige einer absoluten Erkenntnis.

Konstruktion überhaupt ist Darstellung des Realen im Idealen, des Besonderen im schlechthin Allgemeinen, der Idee. Alles Besondere als solches ist Form, von allen Formen aber ist die notwendige, ewige und absolute Form der Quell und Ursprung. Der Akt der Subjekt-Objektivierung geht durch alle Dinge hindurch, und pflanzt sich in den besonderen Formen fort, die, da sie alle nur verschiedene Erscheinungsweisen der allgemeinen und unbedingten, in dieser selbst unbedingt sind.

Da ferner der innere Typus aller Dinge wegen der gemeinschaftlichen Abkunft Einer sein muß, und dieser mit Notwendigkeit eingesehen werden kann, so wohnt dieselbe Notwendigkeit auch der in ihm gegründeten Konstruktion bei, welche demnach der Bestätigung der Erfahrung nicht bedarf, sondern sich selbst genügt, und auch bis dahin fortgesetzt werden kann, wohin zu dringen die Erfahrung durch unübersteigliche Grenzen gehindert ist, wie in das innere Triebwerk des organischen Lebens und der allgemeinen Bewegung.

Nicht nur für das Handeln gibt es ein Schicksal: auch dem Wissen steht das An-sich des Universums und der Natur als

eine unbedingte Notwendigkeit vor, und wenn, nach dem Ausspruch eines Alten, der tapfere Mann im Kampf mit dem Verhältnis ein Schauspiel ist, auf das selbst die Gottheit mit Lust herabsieht, so ist das Ringen des Geistes nach der Anschauung der ursprünglichen Natur und des ewigen Innern ihrer Erscheinungen ein nicht minder erhebender Anblick. Wie in der Tragödie der Streit weder dadurch, daß die Notwendigkeit, noch dadurch, daß die Freiheit unterliegt, sondern allein durch die Erhebung der einen zur vollkommenen Gleichheit mit der andern wahrhaft gelöst wird: so kann auch der Geist aus jenem Kampf mit der Natur allein dadurch versöhnt heraustreten, daß sie für ihn zur vollkommenen Indifferenz mit ihm selbst und zum Idealen sich verklärt.

An jenen Widerstreit, der aus unbefriedigter Begier nach Erkenntnis der Dinge entspringt, hat der Dichter seine Erfindungen in dem eigentümlichsten Gedicht der Deutschen geknüpft und einen ewig frischen Quell der Begeisterung geöffnet, der allein zureichend war, die Wissenschaft zu dieser Zeit zu verjüngen und den Hauch eines neuen Lebens über sie zu verbreiten. Wer in das Heiligtum der Natur eindringen will, nähre sich mit diesen Tönen einer höheren Welt und sauge in früher Jugend die Kraft in sich, die wie in dichten Lichtstrahlen von diesem Gedicht ausgeht und das Innerste der Welt bewegt.

Zwölfte Vorlesung.

Über das Studium der Physik und Chemie.

Den besondern Erscheinungen und Formen, welche durch Erfahrung allein erkannt werden, geht notwendig das hervor, wovon sie es sind, die Materie oder Substanz. Die Empirie kennt diese nur als Körper, d. h. als Materie mit veränderlicher Form, und denkt selbst den Urstoff, wenn sie anders darauf zurückgeht, nur als eine unbestimmbare Menge von Körpern unveränderlicher Form, die deswegen Atomen heißen. Es fehlt ihr also die Erkenntnis der ersten Einheit, aus der alles in der Natur hervorgeht, und in die alles zurückkehrt.

Um zum Wesen der Materie zu gelangen, muß durchaus das Bild jeder besondern Art derselben, z. B. der sogenannten unorganischen oder der organischen entfernt werden, da sie an sich nur der gemeinschaftliche Keim dieser verschiedenen Formen ist. Absolut betrachtet ist sie der Akt der ewigen Selbstanschauung des Absoluten, sofern dieses in jenem sich objektiv und real macht; sowohl dieses An-sich der Materie, als wie die besondern Dinge mit den Bestimmungen der Erscheinung aus ihm hervorgehen, zu zeigen, kann allein Sache der Philosophie sein.

Von dem ersten habe ich hinlänglich schon im Vorhergehenden geredet und beschränke mich also auf das andere. Die Idee jedes besondern Dinges ist schlechthin Eine, und zu dem Werden unendlich vieler Dinge derselben Art ist die Eine Idee zureichend, deren unendliche Möglichkeit durch keine Wirklichkeit erschöpft

wird. Da das erste Gesetz der Absolutheit dieses ist, schlechthin unteilbar zu sein, so kann die Besonderheit der Ideen nicht in einer Negation der andern Ideen, sondern allein darin bestehen, daß in jeder alle, aber angemessen der besonderen Form derselben, gebildet seien. Von dieser Ordnung in der Ideenwelt muß das Vorbild für die Erkenntnis der sichtbaren hergenommen werden. Auch in dieser werden die ersten Formen Einheiten sein, welche alle anderen Formen als besondere in sich tragen und aus sich produzieren, die also eben deswegen selbst als Universa erscheinen. Die Art, wie sie in die Ausdehnung übergehen und den Raum erfüllen, muß aus der ewigen Form der Einbildung der Einheit in die Vielheit selbst abgeleitet werden, die in den Ideen mit der entgegengesetzten (wie gezeigt) eins, in der Erscheinung aber als diese unterscheidbar und unterschieden ist. Der erste und allgemeine Typus der Raumerfüllung ist notwendig, daß die sinnlichen Einheiten, wie sie als Ideen aus dem Absoluten, als dem Zentro, hervorgehen, ebenso in der Erscheinung aus einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt, oder, weil jede Idee selbst wieder produktiv ist und ein Zentrum sein kann, aus gemeinschaftlichen Zentris geboren werden, und wie ihre Vorbilder zugleich abhängig und selbständig seien.

Nach der Konstruktion der Materie ist also die Erkenntnis des Weltbaues und seiner Gesetze die erste und vornehmste in der Physik. Was die mathematische Naturlehre, seit der Zeit, daß durch Keplers göttliches Genie jene Gesetze ausgesprochen sind, für Erkenntnis derselben geleistet, ist, wie bekannt, daß sie eine den Gründen nach ganz empirische Konstruktion davon versucht hat. Man kann als allgemeine Regel annehmen, daß, was in einer angeblichen Konstruktion nicht reine allgemeine Form ist, auch keinen wissenschaftlichen Gehalt noch Wahrheit haben könne. Der Grund, aus welchem die Zentrifugalbewegung der Weltkörper abgeleitet wird, ist keine notwendige Form, ist empirisches Faktum. Die Newtonische Attraktivkraft, wenn sie auch für die auf dem Standpunkt der Reflexion haftende Betrachtung eine notwendige Annahme sein mag, ist doch für die Vernunft, die nur absolute Verhältnisse kennt, und also für die Konstruktion von keiner Bedeutung. Die Gründe der Keplerschen Gesetze lassen

sich, ohne allen empirischen Zusatz, rein aus der Lehre von den Ideen und den zwei Einheiten einsehen, die an sich selbst Eine Einheit sind, und kraft deren jedes Wesen, indem es in sich selbst absolut, zugleich im Absoluten ist, und umgekehrt.

Die physische Astronomie oder die Wissenschaft der besonderen Qualitäten und Verhältnisse der Gestirne beruht ihren vorzüglichsten Gründen nach ganz auf allgemeinen Ansichten, und in Beziehung auf das Planetensystem insbesondere auf der Übereinstimmung, welche zwischen diesen und den Produkten der Erde stattfindet.

Der Weltkörper gleicht der Idee, deren Abdruck er ist, darin, daß er wie diese produktiv ist und alle Formen des Universum aus sich hervorbringt. Die Materie, obgleich der Erscheinung nach der Leib des Universum, differenziert sich in sich selbst wieder zu Seele und Leib. Der Leib der Materie sind die einzelnen körperlichen Dinge, in welchem die Einheit ganz in die Vielheit und Ausdehnung verloren ist, und die deswegen als unorganisch erscheinen.

Die rein-historische Darstellung der unorganischen Formen ist zu einem abgesonderten Zweig der Kenntnis gebildet worden: nicht ohne richtigen Sinn mit Enthaltung von aller Berufung auf innere qualitative Bestimmungen. Nachdem die spezifische Verschiedenheit der Materie selbst quantitativ begriffen und die Möglichkeit gegeben ist, sie als Metamorphose einer und derselben Substanz durch bloße Formänderung darzustellen, ist auch der Weg zu einer historischen Konstruktion der Körperreihe geöffnet, zu welcher bereits durch Steffens Ideen ein entschiedener Anfang gemacht ist.

Die Geologie, welche das Gleiche in Ansehung der ganzen Erde sein müßte, dürfte keine ihrer Hervorbringungen ausschließen, und müßte die Genesis aller in historischer Stetigkeit und Wechselbestimmung zeigen. Da die reale Seite der Wissenschaft immer nur historisch sein kann (weil außer der Wissenschaft nichts ist, was unmittelbar und ursprünglich auf Wahrheit geht, als die Historie), so würde die Geologie, in der Fülle der höchsten Ausbildung, als Historie der Natur selbst, für welche

die Erde nur Mittel- und Ausgangspunkt wäre, die wahre Integration und rein objektive Darstellung der Wissenschaft der Natur sein, zu welcher auch die experimentierende Physik nur einen Übergang bildet und das Mittel sein kann.

Wie die körperlichen Dinge der Leib der Materie sind, so ist die ihr eingebildete Seele das Licht. Durch die Beziehung auf die Differenz und als der unmittelbare Begriff derselben, wird das Ideale selbst endlich, und erscheint in der Unterordnung unter die Ausdehnung als ein Ideales, das den Raum zwar beschreibt, aber nicht erfüllt. Es ist also in der Erscheinung selbst zwar das Ideale, aber nicht das ganze Ideale des Akts der Subjekt-Objektivierung (indem es die eine Seite außer sich in dem Körperlichen zurückläßt), sondern das bloß relativ-Ideale.

Die Erkenntnis des Lichts ist der der Materie gleich, ja mit ihr eins, da beide nur im Gegensatz gegeneinander, als die subjektive und objektive Seite, wahrhaft begriffen werden können. Seitdem dieser Geist der Natur von der Physik gewichen ist, ist für sie das Leben in allen Teilen derselben erloschen, wie es für sie keinen möglichen Übergang von der allgemeinen zu der organischen Natur gibt. Die Newtonsche Optik ist der größte Beweis der Möglichkeit eines ganzen Gebäudes von Fehlschlüssen, die in allen seinen Teilen auf Erfahrung und Experiment gegründet ist. Als ob es nicht die, mehr oder minder bewußt, schon vorhandene Theorie wäre, welche den Sinn und die Folge der Versuche nach sich, eigenwillig bestimmt, — wenn nicht ein seltener, aber glücklicher Instinkt, oder ein durch Konstruktion gewonnener allgemeiner Schematismus die natürliche Ordnung vorschreibt, — wird das Experiment, welches wohl Einzelheiten lehren, aber nie eine ganze Ansicht geben kann, für das untrügliche Prinzip der Naturerkenntnis geachtet.

Der Keim der Erde wird nur durch das Licht entfaltet. Denn die Materie muß Form werden und in die Besonderheit übergehen, damit das Licht als Wesen und Allgemeines eintreten kann.

Die allgemeine Form der Besonderwerdung der Körper ist das, wodurch sie sich selbst gleich und in sich zusammenhängend

sind. Aus den Verhältnissen zu dieser allgemeinen Form, welche die der Einbildung der Einheit in die Differenz ist, muß sich also auch alle spezifische Verschiedenheit der Materie einsehen lassen.

Das Hervorgehen aus der Identität ist in Ansehung aller Dinge unmittelbar zugleich das Zurückstreben in die Einheit, welches ihre ideale Seite ist, das, wodurch sie beseelt erscheinen.

Den Inbegriff der lebendigen Erscheinungen der Körper darzustellen, ist nach den bereits bezeichneten Gegenständen der vorzüglichste und einzige der Physik, auch inwiefern sie in der gewöhnlichen Begrenzung und Trennung von der Wissenschaft der organischen Natur gedacht wird.

Jene Erscheinungen sind, als den Körpern wesentlich inhärierende Tätigkeitsäußerungen, überhaupt dynamisch genannt worden, so wie der Inbegriff derselben nach ihren verschieden bestimmten Formen der dynamische Prozeß heißt.

Es ist notwendig, daß diese Formen auf einen gewissen Kreis eingeschlossen seien und einen allgemeinen Typus befolgen. Nur durch den Besitz desselben kann man gewiß sein, weder ein notwendiges Glied zu übersehen, noch Erscheinungen, die wesentlich eines sind, als verschiedene zu betrachten. Die gewöhnliche Experimentalphysik findet sich in Rücksicht der Mannigfaltigkeit und Einheit dieser Formen in der größten Ungewißheit, so daß jede neue Art der Erscheinung für sie Grund der Annahme eines neuen von allen verschiedenen Prinzips wird, und daß bald diese Form aus jener, bald jene aus dieser abgeleitet wird.

Stellen wir die gangbaren Theorien und die Erklärungsart jener Phänomene im allgemeinen unter den schon bestimmten Maßstab, so ist in keiner derselben irgend eines als notwendige und allgemeine Form, sondern durchaus bloß als Zufälligkeit begriffen. Denn daß es solche imponderable Flüssigkeiten gibt, als zu jenem Behuf angenommen werden, ist ohne alle Notwendigkeit, und daß diese ebenso beschaffen sind, daß ihre homogenen Elemente sich abstoßen, die heterogenen sich anziehen, wie zur Erklärung der magnetischen und elektrischen Erscheinungen angenommen wird, ist eine vollkommene Zufälligkeit. Wenn man die Welt dieser hypothetischen Elemente sich zu-

sammensetzt, so erhält man folgendes Bild ihrer Verfassung. Zunächst in den Poren der gröberen Stoffe ist die Luft, in den Poren der Luft der Wärmestoff, in den Poren von diesem die elektrische Flüssigkeit, welche wieder in den ihrigen die magnetische, so wie diese in den Zwischenräumen, welche auch sie hat, den Äther begreift. Gleichwohl stören sich diese verschiedenen ineinander eingeschachtelten Flüssigkeiten nicht, und erscheinen nach dem Gefallen des Physikers jede in ihrer Art, ohne mit der andern vermischt zu sein, und finden sich ebenso ohne alle Verwirrung jede wieder an ihre Stelle.

Diese Erklärungsart ist also, außerdem daß sie ganz ohne wissenschaftlichen Gehalt ist, nicht einmal der empirischen Anschaulichkeit fähig.

Aus der Kantischen Konstruktion der Materie entwickelte sich zunächst eine höhere, gegen die materielle Betrachtung der Phänomene gerichtete Ansicht, die aber in allem, was sie Positives dagegen aufstellt, selbst auf einem zu untergeordneten Standpunkt zurückblieb. Die beiden Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung, wie sie Kant bestimmt, sind bloß formelle Faktoren, durch Analysis gefundene Verstandesbegriffe, die von dem Leben und dem Wesen der Materie keine Ideen geben. Es kommt dazu, daß nach demselben die Verschiedenheit der Materie aus dem Verhältnis dieser Kräfte, das er als ein bloß arithmetisches kannte, einzusehen unmöglich ist. Die Nachfolger von Kant und die Physiker, welche eine Anwendung seiner Lehren versuchten, beschränkten sich in Ansehung der dynamischen Vorstellung auf das bloß Negative, wie in Ansehung des Lichts, von dem sie eine höhere Meinung ausgesprochen zu haben glaubten, wenn sie es nur überhaupt als immateriell bezeichneten, womit sich dann übrigens jede andere mechanische Hypothese des Euler u. a. vertrug.

Der Irrtum, der allen diesen Ansichten gemeinschaftlich zugrunde lag, ist die Vorstellung der Materie als reiner Realität: es mußte erst die allgemeine Subjekt-Objektivität der Dinge und der Materie insbesondere wissenschaftlich hergestellt sein, ehe man diese Formen, in denen ihr inneres Leben sich ausdrückt, begreifen konnte.

Das Sein jedes Dinges in der Identität als der allgemeinen Seele, und das Streben zur Wiedervereinigung mit ihr, wenn es aus der Einheit gesetzt ist, ist als allgemeiner Grund der lebendigen Erscheinungen schon im Vorhergehenden angegeben. Die besondern Formen der Tätigkeit sind keine der Materie zufällige, sondern ursprünglich eingeborene und notwendige Formen. Denn wie die Einheit der Idee im Sein zu drei Dimensionen sich ausbreitet, drückt auch das Leben und die Tätigkeit sich in demselben Typus und durch drei Formen aus, welche demnach dem Wesen der Materie so notwendig als jene inhärieren. Durch diese Konstruktion ist nicht allein gewiß, daß es nur diese drei Formen der lebendigen Bewegung der Körper gibt, sondern es ist auch für alle besonderen Bestimmungen derselben das allgemeine Gesetz gefunden, aus dem sie als notwendige eingesehen werden können.

Ich beschränke mich hier zunächst auf den chemischen Prozeß, da die Wissenschaft seiner Erscheinungen zu einem besondern Zweig der Naturkenntnis gebildet worden ist.

Das Verhältnis der Physik zur Chemie hat sich in der neueren Zeit fast zu einer gänzlichen Unterordnung der ersten unter die letzte entschieden. Der Schlüssel zur Erklärung aller Naturerscheinungen, auch der höheren Formen, des Magnetismus, der Elektrizität usw. sollte in der Chemie gegeben sein, und je mehr allmählich alle Naturerklärung auf diese zurückgebracht wurde, desto mehr verlor sie selbst die Mittel, ihre eignen Erscheinungen zu begreifen. Noch von der Jugendzeit der Wissenschaft her, wo die Ahndung der inneren Einheit aller Dinge dem menschlichen Geist näher lag, hatte die jetzige Chemie einige bildliche Ausdrücke, wie Verwandtschaft u. a. behalten, die aber, weit entfernt Andeutungen einer Idee zu sein, in ihr vielmehr nur Freistätten der Unwissenheit wurden. Das oberste Prinzip und die äußerste Grenze aller Erkenntnis wurde immer mehr das, was sich durch das Gewicht erkennen läßt, und jene der Natur eingeborenen, in ihr waltenden Geister, welche die unvertilgbaren Qualitäten wirken, wurden selbst Materien, die in Gefäßen aufgefangen und eingesperrt werden konnten.

Ich leugne nicht, daß die neuere Chemie uns mit vielen Tat-

sachen bereichert hat, obgleich es immer wünschenswert bleibt, daß diese neue Welt gleich anfangs durch ein höheres Organ entdeckt worden wäre, und die Einbildung lächerlich ist, in der Aneinanderreihung jener Tatsachen, die durch nichts als die unverständlichen Worte Stoff, Anziehung usw. zusammengehalten wird, eine Theorie erlangt zu haben, da man nicht einmal einen Begriff von Qualität, von Zusammensetzung, Zerlegung usw. hatte.

Es mag vorteilhaft sein, die Chemie von der Physik abgesondert zu behandeln; aber dann muß sie auch als bloße experimentierende Kunst, ohne allen Anspruch auf Wissenschaft, betrachtet werden. Die Konstruktion der chemischen Erscheinungen gehört nicht einer besonderen Szienz, sondern der allgemeinen und umfassenden Wissenschaft der Natur an, in der sie nicht außer dem Zusammenhang des Ganzen und als Phänomene von eigentümlicher Gesetzmäßigkeit, sondern als einzelne Erscheinungsweisen des allgemeinen Lebens der Natur erkannt werden.

Die Darstellung des allgemeinen dynamischen Prozesses, der im Weltsystem überhaupt und in Ansehung des Ganzen der Erde stattfindet, ist im weitesten Sinn Meteorologie und insofern ein Teil der physischen Astronomie, da auch die allgemeinen Veränderungen der Erde nur durch ihr Verhältnis zum allgemeinen Weltbau vollkommen gefaßt werden können.

Die Mechanik betreffend, von der ein großer Teil in die Physik aufgenommen worden ist, so gehört diese der angewandten Mathematik an; der allgemeine Typus ihrer Formen aber, welche nur die, rein objektiv ausgedrückten, gleichsam getöteten Formen des dynamischen Prozesses sind, ist ihr durch die Physik vorgezeichnet.

Das Gebiet der letztern in ihrer gewöhnlichen Absonderung beschränkt sich auf die Sphäre des allgemeinen Gegensatzes zwischen dem Licht und der Materie oder Schwere. Die absolute Wissenschaft der Natur begreift in einem und demselben Ganzen sowohl diese Erscheinungen der getrennten Einheit, als die der höheren, organischen Welt, durch deren Produkte die ganze Subjekt-Objektivierung, in ihren zwei Seiten zugleich, erscheint.

Dreizehnte Vorlesung.

Über das Studium der Medizin und der organischen Naturlehre überhaupt.

Wie der Organismus, nach der ältesten Ansicht, nichts anderes als die Natur im Kleinen und in der vollkommensten Selbstanschauung ist, so muß auch die Wissenschaft desselben alle Strahlen der allgemeinen Erkenntnis der Natur wie in einen Brennpunkt zusammenbrechen und eins machen. Fast zu jeder Zeit wurde die Kenntnis der allgemeinen Physik wenigstens als notwendige Stufe und Zugang zu dem Heiligtum des organischen Lebens betrachtet. Aber welches wissenschaftliche Vorbild konnte die organische Naturlehre von der Physik entlehnen, die selbst ohne die allgemeine Idee der Natur, jene nur mit ihren eignen Hypothesen beschweren und verunstalten konnte, wie es allgemein genug geschehen ist, seitdem die Schranken, wodurch man die allgemeine und die lebendige Natur voneinander getrennt glaubte, mehr oder weniger durchbrochen wurden?

Der Enthusiasmus des Zeitalters für Chemie hat diese auch zum Erkenntnisgrund aller organischen Erscheinungen und das Leben selbst zu einem chemischen Prozeß gemacht. Die Erklärungen der ersten Bildung des Lebendigen durch Wahlanziehung oder Kristallisation, der organischen Bewegungen und selbst der sogenannten Sinneswirkungen durch Mischungsveränderungen und Zersetzungen gehen vortrefflich vonstatten, nur daß diejenigen, die sie machen, vorerst noch zu erklären haben, was denn Wahl-

anziehung und Mischungsveränderung selbst sei, eine Frage, welche beantworten zu können, sie sich ohne Zweifel bescheiden.

Mit dem bloßen Übertragen, Anwenden von dem einen Teil der Naturwissenschaft auf den andern ist es nicht getan: jeder ist in sich absolut, keiner von dem andern abzuleiten, und alle können nur dadurch wahrhaft eins werden, daß in jedem für sich das Besondere aus dem Allgemeinen und aus einer absoluten Gesetzmäßigkeit begriffen wird.

Daß nun erstens die Medizin allgemeine Wissenschaft der organischen Natur werden müsse, von welcher die sonst getrennten Teile derselben sämtlich nur Zweige wären, und daß um ihr sowohl diesen Umfang und innere Einheit, als den Rang einer Wissenschaft zu geben, die ersten Grundsätze, auf denen sie ruht, nicht empirisch oder hypothetisch, sondern durch sich selbst gewiß und philosophisch sein müssen: dies ist zwar seit einiger Zeit allgemeiner gefühlt und anerkannt worden, als es in Ansehung der übrigen Teile der Naturlehre der Fall ist. Aber auch hier sollte die Philosophie vorerst kein weiteres Geschäft haben, als in die vorhandene und gegebene Mannigfaltigkeit die äußere formale Einheit zu bringen, und den Ärzten, deren Wissenschaft durch Dichter und Philosophen seit geraumer Zeit zweideutig geworden war, wieder einen guten Namen zu machen. Wenn Browns Lehre durch nichts ausgezeichnet wäre als durch die Reinheit von empirischen Erklärungen und Hypothesen, die Anerkennung und Durchführung des großen Grundsatzes der bloß quantitativen Verschiedenheit aller Erscheinungen, und die Konsequenz, mit der sie aus Einem ersten Prinzip folgert, ohne sich etwas anderes zugeben zu lassen oder je von der Bahn der Wissenschaft abzuschweifen: so wäre ihr Urheber schon dadurch einzig in der bisherigen Geschichte der Medizin und der Schöpfer einer neuen Welt auf diesem Gebiet des Wissens. Es ist wahr, er bleibt bei dem Begriff der Erregbarkeit stehen und hat von diesem selbst keine wissenschaftliche Erkenntnis, aber er verweigert zugleich alle empirische Erklärung davon, und warnt, sich nicht auf die ungewisse Untersuchung der Ursachen, das Verderben der Philosophie, einzulassen. Ohne Zweifel hat er damit nicht geleugnet, daß es eine höhere Sphäre des Wissens gebe, in welcher jener Begriff selbst

wieder als ein abzuleitender eintreten und aus höheren ebenso konstruiert werden könne, wie er selbst aus ihm die abgeleiteten Formen der Krankheit hervorgehen läßt.

Der Begriff der Erregbarkeit ist ein bloßer Verstandesbegriff, wodurch zwar das einzelne organische Ding, aber nicht das Wesen des Organismus bestimmt ist. Denn das absolut-Ideale, welches in ihm ganz objektiv und subjektiv zugleich, als Leib und als Seele erscheint, ist an sich außer aller Bestimmbarkeit; das einzelne Ding aber, der organische Leib, den es sich als Tempel erbaut, ist durch äußere Dinge bestimmbar und notwendig bestimmt. Da nun jenes über die Einheit der Form und des Wesens im Organismus wacht, als in welcher allein dieser das Symbol von ihm ist, so wird es durch jede Bestimmung von außen, wodurch die erste verändert wird, zur Wiederherstellung und demnach zum Handeln bestimmt. Es ist also immer nur indirekt, nämlich durch Veränderung der äußern Bedingungen des Lebens, niemals aber an sich selbst bestimmbar.

Das, wodurch der Organismus Ausdruck der ganzen Subjekt-Objektivierung ist, ist, daß die Materie, welche auf der tieferen Stufe dem Licht entgegengesetzt und als Substanz erschien, in ihm dem Licht verbunden (und weil beide, vereinigt, sich nur als Attribute von einem und demselbigen verhalten können) bloßes Akzidens des An-sich des Organismus und demnach ganz Form wird. In dem ewigen Akt der Umwandlung der Subjektivität in die Objektivität kann die Objektivität oder die Materie nur Akzidens sein, dem die Subjektivität als das Wesen oder die Substanz entgegensteht, welche aber in der Entgegensetzung selbst die Absolutheit ablegt und als bloß relativ-Ideales (im Licht) erscheint. Der Organismus ist es also, welcher Substanz und Akzidens als vollkommen eins und, wie in dem absoluten Akt der Subjekt-Objektivierung, in eins gebildet darstellt.

Dieses Prinzip der Formwerdung der Materie bestimmt nicht allein die Erkenntnis des Wesens, sondern auch der einzelnen Funktionen des Organismus, deren Typus mit dem allgemeinen der lebendigen Bewegungen derselbe sein muß, nur daß die Formen, wie gesagt, mit der Materie selbst eins sind und ganz in sie übergehen. Wenn man alle Versuche der Empirie, diese Funk-

tionen sowohl überhaupt als ihren besondern Bestimmungen nach zu erklären, durchgeht, so findet sich auch nicht in Einer derselben eine Spur des Gedankens, sie als allgemeine und notwendige Formen zu fassen. Die zufällige Existenz unwägbarer Flüssigkeiten in der Natur, für welche ebenso zufälligerweise in der Konformation des Organismus gewisse Bedingungen der Anziehung, der Zusammensetzung und Zerlegung gegeben sind, ist auch hier das letzte trostlose Asyl der Unwissenheit. Und dennoch ist selbst mit diesen Annahmen noch keine Erklärung dahin gelangt, irgend eine organische Bewegung z. B. der Kontraktion auch nur von seiten ihres Mechanismus begreiflich zu machen. Man fiel zwar sehr frühzeitig auf die Analogie zwischen diesen Erscheinungen und denen der Elektrizität; aber da man diese selbst nicht als allgemeine, sondern nur als besondere Form kannte und auch keinen Begriff von Potenzen in der Natur hatte, so wurden die ersten, anstatt mit den andern auf die gleiche Stufe, wenn nicht auf die höhere, gesetzt zu werden, vielmehr von ihnen abgeleitet und als bloße Wirkungen von ihnen begriffen: wobei, auch das elektrische Wesen als Tätigkeitsprinzip zugegeben, den eigentümlichen Typus der Zusammenziehung zu erklären, noch neue Hypothesen erfordert wurden.

Die Formen der Bewegung, welche in der anorgischen Natur schon durch Magnetismus, Elektrizität und chemischen Prozeß ausgedrückt sind, sind allgemeine Formen, die in den letzteren selbst bloß auf eine besondere Weise erscheinen. In ihrer Gestalt als Magnetismus usw. stellen sie sich als bloße von der Substanz der Materie verschiedene Akzidenzen dar. In der höheren Gestalt, welche sie durch den Organismus erhalten, sind sie Formen, die zugleich das Wesen der Materie selbst sind.

Für die körperlichen Dinge, deren Begriff bloß der unmittelbare Begriff von ihnen selbst ist, fällt die unendliche Möglichkeit aller als Licht außer ihnen: im Organismus, dessen Begriff unmittelbar zugleich der Begriff anderer Dinge ist, fällt das Licht in das Ding selbst, und in gleichem Verhältnis wird auch die zuvor als Substanz angeschaute Materie ganz als Akzidens gesetzt.

Entweder ist nun das ideelle Prinzip der Materie nur für die erste Dimension verbunden: in diesem Fall ist jene auch nur für

die letztere als Dimension des in-sich-selbst-Seins von der Form durchdrungen und mit ihr eins; das organische Wesen enthält bloß die unendliche Möglichkeit von sich selbst als Individuum oder als Gattung. Oder das Licht hat auch in der andern Dimension der Schwere sich vermählt: so ist die Materie zugleich für diese, welche die des Seins in andern Dingen ist, als Akzidens gesetzt, und das organische Wesen enthält die unendliche Möglichkeit anderer Dinge außer ihm. In dem ersten Verhältnis, welches das der Reproduktion ist, waren Möglichkeit und Wirklichkeit beide auf das Individuum beschränkt und dadurch selbst eins; in dem andern, welches das der selbständigen Bewegung ist, geht das Individuum über seinen Kreis hinaus auf andere Dinge: Möglichkeit und Wirklichkeit können hier also nicht in ein und dasselbige fallen, weil die andern Dinge ausdrücklich als andere, als außer dem Individuum befindliche gesetzt sein sollen. Wenn aber die beiden vorhergehenden Verhältnisse in dem höheren verknüpft werden und die unendliche Möglichkeit anderer Dinge doch zugleich als Wirklichkeit in dasselbige fällt, worein jene, so ist damit die höchste Funktion des ganzen Organismus gesetzt; die Materie ist in jeder Beziehung und ganz Akzidens des Wesens, des Idealen, welches an sich produktiv, aber hier, in der Beziehung auf ein endliches Ding, als ideal zugleich sinnlich-produzierend, also anschauend ist.

Wie auch die allgemeine Natur nur in der göttlichen Selbstbeschauung besteht und die Wirkung von ihr ist, so ist in den lebenden Wesen dieses ewige Produzieren selbst erkennbar gemacht und objektiv geworden. Es bedarf kaum des Beweises, daß in diesem höheren Gebiet der organischen Natur, wo der ihr eingeborne Geist seine Schranken durchbricht, jede Erklärung, die sich auf die gemeinen Vorstellungen von der Materie stützt, so wie alle Hypothesen, durch welche die untergeordneten Erscheinungen noch notdürftig begreiflich gemacht werden, völlig unzureichend werden; weshalb auch die Empirie dieses Gebiet allmählich ganz geräumt und sich teils hinter die Vorstellungen des Dualismus teils in die Teleologie zurückgezogen hat.

Nach Erkenntnis der organischen Funktionen in der Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer Formen ist die der Gesetze,

nach welchen ihr Verhältnis untereinander, sowohl im Individuum als in der gesamten Welt der Organisationen, bestimmt ist, die erste und wichtigste.

Das Individuum ist in Ansehung desselben auf eine gewisse Grenze eingeschränkt, welche nicht überschritten werden kann, ohne sein Bestehen als Produkt unmöglich zu machen: es ist dadurch der Krankheit unterworfen. Die Konstruktion dieses Zustandes ist ein notwendiger Teil der allgemeinen organischen Naturlehre, und von dem, was man Physiologie genannt hat, nicht zu trennen. In der größten Allgemeinheit kann sie vollkommen aus den höchsten Gegensätzen der Möglichkeit und Wirklichkeit im Organismus und der Störung des Gleichgewichtes beider geführt werden: die besondern Formen und Erscheinungen der Krankheit aber sind allein aus dem veränderten Verhältnis der drei Grundformen der organischen Tätigkeit erkennbar. Es gibt ein doppeltes Verhältnis des Organismus, wovon ich das erste das natürliche nennen möchte, weil es als ein rein quantitatives der innern Faktoren des Lebens zugleich ein Verhältnis zu der Natur und den äußern Dingen ist. Das andere, welches ein Verhältnis der beiden Faktoren in bezug auf die Dimensionen ist, und die Vollkommenheit bezeichnet, in welcher der Organismus Bild des Universum, Ausdruck des Absoluten ist, nenne ich das göttliche Verhältnis. Brown hat allein auf das erste als das vornehmste für die medizinische Kunst reflektiert, aber deshalb das andere nicht positiv ausgeschlossen, dessen Gesetze allein den Arzt die Gründe der Formen, den ersten und hauptsächlichsten Sitz des Mißverhältnisses lehren, ihn in der Wahl der Mittel leiten, und über das, was der Mangel an Abstraktion das Spezifische in der Wirkung der letztern sowohl als in den Erscheinungen der Krankheit genannt hat, verständigen. Daß nach dieser Ansicht auch die Lehre von den Arzneimitteln keine eigne Szienz, sondern nur ein Element der allgemeinen Wissenschaft der organischen Natur sei, versteht sich von selbst.

Ich müßte nur das von würdigen Männern vielfach Gesagte wiederholen, wenn ich beweisen wollte, daß die Wissenschaft der Medizin in diesem Sinne nicht nur überhaupt philosophische Bildung des Geistes, sondern auch Grundsätze der Philosophie

voraussetze; und wenn es zur Überzeugung von dieser Wahrheit für die Verständigen noch etwas außer den allgemeinen Gründen bedürfte, wären es folgende Betrachtungen: daß in Ansehung dieses Gegenstandes das Experiment, die einzig mögliche Art der Konstruktion für die Empirie, an sich unmöglich ist, daß alle angebliche medizinische Erfahrung ihrer Natur nach zweideutig ist, und mittelst derselben über Wert oder Unwert einer Lehre niemals entschieden werden kann, weil in jedem Fall die Möglichkeit bleibt, daß sie falsch angewendet worden; daß in diesem Teile des Wissens, wenn in irgend einem andern, die Erfahrung erst durch die Theorie möglich gemacht werde, wie die durch die Erregungstheorie gänzlich veränderte Ansicht aller vergangenen Erfahrung hinlänglich beurkundet. Zum Überfluß könnte man sich auf die Werke und Hervorbringungen derjenigen berufen, die, ohne den geringsten Begriff oder einige Wissenschaft erster Grundsätze, durch die Macht der Zeit getrieben, die neue Lehre, obgleich sie ihnen unverständlich ist, dennoch in Schriften oder Lehrvorträgen behaupten wollen, und selbst den Schülern lächerlich werden, indem sie das Unvereinbare und Widersprechende damit zu vereinen suchen, auch das Wissenschaftliche wie einen historischen Gegenstand behandeln, und da sie von Beweisen reden, doch immer nur zu erzählen vermögen: auf die man anwenden möchte, was zu seiner Zeit Galenus von dem großen Haufen der Ärzte gesagt hat: so ungeübt und ungebildet und dabei so frech und schnell im Beweisen, wenn sie schon nicht wissen, was ein Beweis ist — wie soll man mit diesen vernunftlosen Wesen noch länger streiten und seine Zeit an ihren Erbärmlichkeiten verlieren!

Dieselben Gesetze, welche die Metamorphosen der Krankheit bestimmen, bestimmen auch die allgemeinen und bleibenden Verwandlungen, welche die Natur in der Produktion der verschiedenen Gattungen übt. Denn auch diese beruhen einzig auf der steten Wiederholung eines und desselben Grundtypus mit beständig veränderten Verhältnissen, und es ist offenbar, daß die Medizin erst dann in die allgemeine organische Naturlehre vollkommen sich auflösen wird, wenn sie die Geschlechter der Krankheiten, dieser idealen Organismen, mit der gleichen Be-

stimmtheit wie die echte Naturgeschichte die Geschlechter der realen Organismen konstruiert, wo denn beide notwendig als sich entsprechend erscheinen müssen.

Aber was kann die historische Konstruktion der Organismen, welche den schaffenden Geist durch seine Labyrinthe verfolgt, anders leiten als die Form der äußern Bildung, da kraft des ewigen Gesetzes der Subjekt-Objektivierung das Äußere in der ganzen Natur Ausdruck und Symbol des Inneren ist, und sich ebenso regelmäßig und bestimmt wie dieses verändert?

Die Denkmäler einer wahren Geschichte der organisch-zeugenden Natur sind also die sichtbaren Formen lebendiger Bildungen von der Pflanze bis zum Gipfel des Tiers, deren Kenntnis man bisher, in einseitigem Sinne, als vergleichende Anatomie bezeichnet hat. Zwar leidet es keinen Zweifel, daß in dieser Art des Wissens Vergleichung das erste leitende Prinzip ist: aber nicht Vergleichung mit irgend einem empirischen Vorbild, am wenigsten mit der menschlichen Bildung, welche als die vollendetste nach einer Richtung zugleich an der Grenze der Organisation steht. Die erste Beschränkung der Anatomie überhaupt auf die des menschlichen Körpers hatte zwar in dem Gebrauch, der von derselben in der Arzneikunst beabsichtigt wurde, einen sehr einleuchtenden Grund, war aber der Wissenschaft selbst in keinem Betracht vorteilhaft. Nicht nur weil die menschliche Organisation so verborgen ist, daß, um der Anatomie derselben auch nur diejenige Vollkommenheit zu geben, die sie jetzt hat, die Vergleichung mit andern Organisationen notwendig war, sondern auch, weil sie, durch ihre Potenziertheit selbst, den Gesichtspunkt für die übrigen verrückt und die Erhebung zu einfachen und allgemeinen Ansichten erschwert. Die Unmöglichkeit, über die Gründe einer so verwickelten Bildung im Einzelnen die geringste Rechenschaft abzulegen, nachdem man sich selbst den Weg dazu versperrt hatte, führte die Trennung der Anatomie und Physiologie, die sich beide wie Äußeres und Inneres entsprechen müßten, und jene ganz mechanische Art des Vortrags herbei, der in den meisten Lehrbüchern und auf Akademien der herrschende ist.

Der Anatom, welcher seine Wissenschaft zugleich als Naturforscher und im allgemeinen Geiste behandeln wollte, müßte zu-

vörderst erkennen, daß es einer Abstraktion, einer Erhebung über die gemeine Ansicht bedarf, um die wirklichen Formen auch nur historisch wahr auszusprechen. Er begreife das Symbolische aller Gestalten, und daß auch in dem Besondern immer eine allgemeine Form, wie in dem Äußern ein innerer Typus, ausgedrückt ist. Er frage nicht: wozu dient dieses oder jenes Organ? sondern: wie ist es entstanden? und zeige die reine Notwendigkeit seiner Formation. Je allgemeiner, je weniger auf den besondern Fall eingerichtet die Ansichten sind, aus denen er die Genesis der Formen herleitet, desto eher wird er die unaussprechliche Naivität der Natur in so vielen ihrer Bildungen erreichen und fassen. Am wenigsten wolle er, indem er die Weisheit und Vernunft Gottes zu bewundern meint, seine eigne Unweisheit und Unvernunft zu bewundern geben.

Beständig sei in ihm die Idee von der Einheit und inneren Verwandtschaft aller Organisationen, der Abstammung von Einem Urbild, dessen Objektives allein veränderlich, das Subjektive aber unveränderlich ist: und jene darzustellen, halte er für sein einziges wahres Geschäft. Er bemühe sich vor allem um das Gesetz, nach welchem jene Veränderlichkeit stattfindet: er wird erkennen, daß, weil das Urbild an sich immer dasselbige bleibt, auch das, wodurch es ausgedrückt wird, nur der Form nach veränderlich sein könne, daß also eine gleiche Summe von Realität in allen Organisationen verwendet und nur verschiedentlich genutzt wird; daß eine Ersetzung des Zurückstehens der einen Form durch das Hervortreten der andern und des Übergewichts von dieser durch das Zurückdrängen von jener statthabe. Er wird sich aus Vernunft und Erfahrung einen Schematismus aller innern und äußern Dimensionen entwerfen, in welche sich der produktive Trieb werfen kann, wodurch er für die Einbildungskraft ein Prototyp aller Organisationen gewinnt, das in seinen äußersten Grenzen unbeweglich, innerhalb derselben aber der größten Freiheit der Bewegung fähig ist.

Die historische Konstruktion der organischen Natur würde, in sich vollendet, die reale und objektive Seite der allgemeinen Wissenschaft derselben zum vollkommenen Ausdruck der Ideen in dieser, und dadurch mit ihr selbst wahrhaft eins machen.

Vierzehnte Vorlesung.

Über die Wissenschaft der Kunst, in bezug auf das akademische Studium.

Wissenschaft der Kunst kann vorerst die historische Konstruktion derselben bedeuten. In diesem Sinne fordert sie als äußere Bedingung notwendig unmittelbare Anschauung der vorhandenen Denkmäler. Da diese in Ansehung der Werke der Dichtkunst allgemein möglich ist, wird auch jene in der angegebenen Beziehung, als Philologie, ausdrücklich unter die Gegenstände des akademischen Vortrags gezählt. Demungeachtet wird auf Universitäten nichts seltener gelehrt als Philologie in dem zuvor bestimmten Sinne, welches nicht zu verwundern, da jene ebenso sehr Kunst ist wie die Poesie, und der Philologe nicht minder als der Dichter geboren wird.

Noch viel weniger also ist die Idee einer historischen Konstruktion der Werke bildender Kunst auf Universitäten zu suchen, da sie der unmittelbaren Anschauung derselben beraubt sind, und wo etwa auch ehrenhalber, mit Unterstützung einer reichen Bibliothek, solche Vorträge versucht werden, schränken sie sich von selbst auf die bloß gelehrte Kenntnis der Kunstgeschichte ein.

Universitäten sind nicht Kunstschulen. Noch weniger also kann die Wissenschaft derselben in praktischer oder technischer Absicht auf ihnen gelehrt werden.

Es bleibt also nur die ganz spekulative übrig, welche nicht

auf Ausbildung der empirischen, sondern der intellektuellen Anschauung der Kunst gerichtet wäre. Aber eben hiermit wird die Voraussetzung einer philosophischen Konstruktion der letzteren gemacht, gegen welche sich von seiten der Philosophie wie der Kunst bedeutende Zweifel erheben.

Sollte zuvörderst der Philosoph, dessen intellektuelle Anschauung allein auf die, sinnlichen Augen verborgene und unerreichbare, nur dem Geiste zugängliche Wahrheit gerichtet sein soll, sich mit der Wissenschaft der Kunst befassen, welche nur die Hervorbringung des schönen Scheins zur Absicht hat, und entweder bloß die täuschenden Nachbilder von jener zeigt, oder ganz sinnlich ist, wie sie der größte Teil der Menschen begreift, der sie als Sinnenreiz, als Erholung, Abspannung des durch ernstere Geschäfte ermüdeten Geistes ansieht, als angenehme Erregung, die vor jeder andern nur das voraus hat, daß sie durch ein zarteres Medium geschieht, wodurch sie aber für das Urteil des Philosophen, außerdem daß er sie als eine Wirkung des sinnlichen Triebes betrachten muß, nur das noch verwerflichere Gepräge der Verderbnis und der Zivilisation erhalten kann. Nach dieser Vorstellung derselben könnte Philosophie sich von der schlaffen Sinnlichkeit, welche die Kunst sich wegen dieser Beziehung gefallen läßt, nur durch absolute Verdammung derselben unterscheiden.

Ich rede von einer heiligeren Kunst, derjenigen, welche, nach den Ausdrücken der Alten, ein Werkzeug der Götter, eine Verkündigerin göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerin der Ideen ist, von der ungebornen Schönheit, deren unentweihter Strahl nur reine Seelen inwohnend erleuchtet, und deren Gestalt dem sinnlichen Auge ebenso verborgen und unzugänglich ist als die der gleichen Wahrheit. Nichts von dem, was der gemeinere Sinn Kunst nennt, kann den Philosophen beschäftigen: sie ist ihm eine notwendige, aus dem Absoluten unmittelbar ausfließende Erscheinung, und nur sofern sie als solche dargetan und bewiesen werden kann, hat sie Realität für ihn.

„Aber hat nicht selbst der göttliche Plato in seiner Republik die nachahmende Kunst verdammt, die Poeten aus seinem Vernunftstaat verbannt, nicht nur als unnütze, sondern als verderb-

liche Glieder, und kann irgend eine Autorität beweisender für die Unverträglichkeit der Poesie und Philosophie sein, als dieses Urteil des Königs der Philosophen?“

Es ist wesentlich, den bestimmten Standpunkt zu erkennen, aus welchem Plato jenes Urteil über die Dichter spricht; denn wenn irgend ein Philosoph die Absonderung der Standpunkte beobachtet hat, ist es dieser, und ohne jene Unterscheidung würde es, wie überall, so hier insbesondere, unmöglich sein, seinen beziehungsreichen Sinn zu fassen, oder die Widersprüche seiner Werke über denselbigen Gegenstand zu vereinigen. Wir müssen uns vorerst entschließen, die höhere Philosophie und die des Plato insbesondere als den entschiedenen Gegensatz in der griechischen Bildung, nicht nur in Beziehung auf die sinnlichen Vorstellungen der Religion, sondern auch auf die objektiven und durchaus realen Formen des Staates, zu denken. Ob nun in einem ganz idealen und gleichsam innerlichen Staat, wie der Platonische, von der Poesie auf andere Weise die Rede sein könne, und jene Beschränkung, die er ihr auferlegt, nicht eine notwendige sei, die Beantwortung dieser Frage würde uns hier zu weit führen. Jener Gegensatz aller öffentlichen Formen gegen die Philosophie mußte notwendig eine gleiche Entgegensetzung der letzteren gegen die erstere hervorbringen, wovon Plato weder das früheste noch das einzige Beispiel ist. Von Pythagoras an und noch weiter zurück bis auf Plato herab erkennt sich die Philosophie selbst als eine exotische Pflanze im griechischen Boden, ein Gefühl, das schon in dem allgemeinen Trieb sich ausdrückte, welcher diejenigen, die entweder durch die Weisheit früherer Philosophen oder die Mysterien in höhere Lehren eingeweiht waren, nach dem Mutterland der Ideen, dem Orient, führte.

Aber auch abgesehen von dieser bloß historischen, nicht philosophischen, Entgegensetzung, die letztere vielmehr zugegeben, was ist Platos Verwerfung der Dichtkunst, verglichen insbesondere mit dem, was er in andern Werken zum Lob der enthusiastischen Poesie sagt, anders als Polemik gegen den poetischen Realismus, eine Vorahndung der späteren Richtung des Geistes überhaupt und der Poesie insbesondere? Am wenigsten könnte jenes Ur-

teil gegen die christliche Poesie geltend gemacht werden, welche im Ganzen ebenso bestimmt den Charakter des Unendlichen trägt, wie die antike im Ganzen den des Endlichen. Daß wir die Grenzen, welche die letztere hat, genauer bestimmen können als Plato, der ihren Gegensatz nicht kannte, daß wir eben deswegen uns zu einer umfassenderen Idee und Konstruktion der Poesie als er erheben, und das, was er als das Verwerfliche der Poesie seiner Zeit betrachtete, nur als die schöne Schranke derselben bezeichnen, verdanken wir der Erfahrung der späteren Zeit, und sehen als Erfüllung, was Plato weissagend vermißte. Die christliche Religion und mit ihr der aufs Intellektuelle gerichtete Sinn, der in der alten Poesie weder seine vollkommene Befriedigung noch selbst die Mittel der Darstellung finden konnte, hat sich eine eigne Poesie und Kunst geschaffen, in der er sie findet: dadurch sind die Bedingungen der vollständigen und ganz objektiven Ansicht der Kunst, auch der antiken, gegeben.

Es erhellt hieraus, daß die Konstruktion derselben ein würdiger Gegenstand nicht nur überhaupt des Philosophen, sondern auch insbesondere des christlichen Philosophen sei, der sich ein eignes Geschäft daraus zu machen hat, das Universum derselben zu ermessen und darzustellen.

Aber ist, um die andere Seite dieses Gegenstandes herauszukehren, seinerseits nun der Philosoph geeignet, das Wesen der Kunst zu durchdringen und mit Wahrheit darzustellen?

„Wer kann, so höre ich fragen, von jenem göttlichen Prinzip, das den Künstler treibt, jenem geistigen Hauch, der seine Werke beseelt, würdig reden, als wer selbst von dieser heiligen Flamme ergriffen ist? Kann man versuchen, dasjenige der Konstruktion zu unterwerfen, was ebenso unbegreiflich in seinem Ursprung als wundervoll in seinen Wirkungen ist? Kann man das unter Gesetze bringen und bestimmen wollen, dessen Wesen es ist, kein Gesetz als sich selbst anzuerkennen? Oder ist nicht das Genie durch Begriffe so wenig zu fassen, als es durch Gesetze erschaffen werden kann? Wer wagt es, noch über das hinaus einen Gedanken haben zu wollen, was offenbar das Freieste, das Absoluteste ist im ganzen Universum, wer über die letzten

Grenzen hinaus seinen Gesichtskreis zu erweitern, um dort neue Grenzen zu stecken?“

So könnte ein gewisser Enthusiasmus reden, der die Kunst nur in ihren Wirkungen aufgefaßt hätte, und weder sie selbst wahrhaft noch die Stelle kennte, welche der Philosophie im Universum angewiesen ist. Denn auch angenommen, daß die Kunst aus nichts Höherem begreiflich sei, so ist doch so durchgreifend, so allwaltend das Gesetz des Universum, daß alles, was in ihm begriffen ist, in einem andern sein Vorbild oder Gegenbild habe, so absolut die Form der allgemeinen Entgegenstellung des Realen und Idealen, daß auch auf der letzten Grenze des Unendlichen und Endlichen, da wo die Gegensätze der Erscheinung in die reinste Absolutheit verschwinden, dasselbe Verhältnis seine Rechte behauptet und in der letzten Potenz wiederkehrt. Dieses Verhältnis ist das der Philosophie und der Kunst.

Die letztere, obgleich ganz absolut, vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen verhält sich doch selbst wieder zur Philosophie wie Reales zum Idealen. In dieser löst der letzte Gegensatz des Wissens sich in die reine Identität auf, und nichtsdestoweniger bleibt auch sie im Gegensatz gegen die Kunst immer nur ideal. Beide begegnen sich also auf dem letzten Gipfel und sind sich, eben kraft der gemeinschaftlichen Absolutheit, Vorbild und Gegenbild. Dies ist der Grund, daß in das Innere der Kunst wissenschaftlich kein Sinn tiefer eindringen kann, als der der Philosophie, ja daß der Philosoph in dem Wesen der Kunst sogar klarer als der Künstler selbst zu sehen vermag. Insofern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen ist, insofern ist in dem Philosophen notwendig auch noch ein höherer ideeller Reflex von dem, was in dem Künstler reell ist. Hieraus erhellt nicht nur überhaupt, daß in der Philosophie die Kunst Gegenstand eines Wissens werden könne, sondern auch, daß außer der Philosophie und anders als durch Philosophie von der Kunst nichts auf absolute Art gewußt werden könne.

Der Künstler, da in ihm dasselbe Prinzip objektiv ist, was sich in dem Philosophen subjektiv reflektiert, verhält sich darum auch zu jenem nicht subjektiv oder bewußt, nicht als ob er

nicht gleichfalls durch einen höheren Reflex sich desselben bewußt werden könnte; aber dies ist er nicht in der Qualität des Künstlers. Als solcher ist er von jenem Prinzip getrieben und besitzt es eben darum selbst nicht; wenn er es mit demselben zum idealen Reflex bringt, so erhebt er sich eben dadurch als Künstler zu einer höheren Potenz, verhält sich aber als solcher auch in dieser stets objektiv: das Subjektive in ihm tritt wieder zum Objektiven, wie im Philosophen stets das Objektive ins Subjektive aufgenommen wird. Darum bleibt die Philosophie, der inneren Identität mit der Kunst ungeachtet, doch immer und notwendig Wissenschaft, d. h. ideal, die Kunst immer und notwendig Kunst, d. h. real.

Wie also der Philosoph die Kunst sogar bis zu der geheimen Urquelle und in die erste Werkstätte ihrer Hervorbringung selbst verfolgen könne, ist nur vom rein objektiven Standpunkt, oder von dem einer Philosophie aus, die nicht im Idealen zu der gleichen Höhe mit der Kunst im Realen geht, unbegreiflich. Diejenigen Regeln, die das Genie abwerfen kann, sind solche, welche ein bloß mechanischer Verstand vorschreibt; das Genie ist autonomisch, nur der fremden Gesetzgebung entzieht es sich, nicht der eignen, denn es ist nur Genie, sofern es die höchste Gesetzmäßigkeit ist; aber eben diese absolute Gesetzgebung erkennt die Philosophie in ihm, welche nicht allein selbst autonomisch ist, sondern auch zum Prinzip aller Autonomie vordringt. Zu jeder Zeit hat man daher gesehen, daß die wahren Künstler still, einfach, groß und notwendig sind in ihrer Art, wie die Natur. Jener Enthusiasmus, der in ihnen nichts erblickt als das von Regeln freie Genie, entsteht selbst erst durch die Reflexion, die von dem Genie nur die negative Seite erkennt: es ist ein Enthusiasmus der zweiten Hand, nicht der, welcher den Künstler beseelt, und der in einer gottähnlichen Freiheit zugleich die reinste und höchste Notwendigkeit ist.

Allein wenn nun der Philosoph auch am ehesten das Unbegreifliche der Kunst darzustellen, das Absolute in ihr zu erkennen fähig ist: wird er ebenso geschickt sein, das Begreifliche in ihr zu begreifen und durch Gesetze zu bestimmen? Ich meine

die technische Seite der Kunst: wird sich die Philosophie zu dem Empirischen der Ausführung und der Mittel und Bedingungen derselben herablassen können?

Die Philosophie, die ganz allein mit Ideen sich beschäftigt, hat in Ansehung des Empirischen der Kunst nur die allgemeinen Gesetze der Erscheinung, und auch diese nur in der Form der Ideen aufzuzeigen; denn die Formen der Kunst sind die Formen der Dinge an sich und wie sie in den Urbildern sind. Soweit also jene allgemein und aus dem Universum an und für sich eingesehen werden können, ist ihre Darstellung ein notwendiger Teil der Philosophie der Kunst, nicht aber insofern sie Regeln der Ausführung und Kunstausübung enthält. Denn überhaupt ist Philosophie der Kunst Darstellung der absoluten Welt in der Form der Kunst. Nur die Theorie bezieht sich unmittelbar auf das Besondere oder einen Zweck, und ist das, wonach eine Sache empirisch zustande gebracht werden kann. Die Philosophie dagegen ist durchaus unbedingt, ohne Zweck außer sich. Wenn man auch darauf sich berufen wollte, daß das Technische der Kunst dasjenige ist, wodurch sie den Schein der Wahrheit erhält, was also dem Philosophen anheimfallen könnte, so ist diese Wahrheit doch bloß empirisch: diejenige, welche der Philosoph in ihr erkennen und darstellen soll, ist höherer Art, und mit der absoluten Schönheit eins und dasselbe, die Wahrheit der Ideen.

Der Zustand des Widerspruchs und der Entzweiung, auch über die ersten Begriffe, worin sich das Kunsturteil notwendig in einem Zeitalter befindet, welches die versiegten Quellen derselben durch die Reflexion wieder öffnen will, macht es doppelt wünschenswürdig, daß die absolute Ansicht der Kunst auch in bezug auf die Formen, in denen diese sich ausdrückt, auf wissenschaftliche Art, von den ersten Grundsätzen aus, durchgeführt würde, da, solange dies nicht geschehen ist, im Urteil wie in der Forderung, neben dem, was an sich gemein und platt ist, auch das Beschränkte, das Einseitige, das Grillenhafte bestehen kann.

Die Konstruktion der Kunst in jeder ihrer bestimmten Formen bis ins Konkrete herab führt von selbst zur Bestimmung derselben durch Bedingungen der Zeit, und geht also dadurch in

die historische Konstruktion über. An der vollständigen Möglichkeit einer solchen und Ausdehnung auf die ganze Geschichte der Kunst ist um so weniger zu zweifeln, nachdem der allgemeine Dualismus des Universum, in dem Gegensatz der antiken und modernen Kunst, auch in diesem Gebiet dargestellt und auf die bedeutendste Weise, teils durch das Organ der Poesie selbst, teils durch die Kritik, geltend gemacht worden ist. Da Konstruktion allgemein Aufhebung von Gegensätzen ist, und die, welche in Ansehung der Kunst durch ihre Zeitabhängigkeit gesetzt sind, wie die Zeit selbst, unwesentlich und bloß formell sein müssen, so wird die wissenschaftliche Konstruktion in der Darstellung der gemeinschaftlichen Einheit bestehen, aus der jene ausgeflossen sind, und sich eben dadurch über sie zum umfassenderen Standpunkt erheben.

Eine solche Konstruktion der Kunst ist allerdings mit nichts von dem zu vergleichen, was bis auf die gegenwärtige Zeit unter dem Namen von Ästhetik, Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, oder irgend einem andern existiert hat. In den allgemeinsten Grundsätzen des ersten Urhebers jener Bezeichnung lag wenigstens noch die Spur der Idee des Schönen, als des in der konkreten und abgebildeten Welt erscheinenden Urbildlichen. Seit der Zeit erhielt diese eine immer bestimmtere Abhängigkeit vom Sittlichen und Nützlichen: so wie in den psychologischen Theorien ihre Erscheinungen ungefähr gleich den Gespenstergeschichten oder anderem Aberglauben wegerklärt worden, bis der hierauf folgende Kantische Formalismus zwar eine neue und höhere Ansicht, mit dieser aber eine Menge kunstleerer Kunstlehren geboren hat.

Die Samen einer echten Wissenschaft der Kunst, welche treffliche Geister seitdem ausgestreut haben, sind noch nicht zum wissenschaftlichen Ganzen gebildet, das sie jedoch erwarten lassen. Philosophie der Kunst ist notwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut; sie ist ihm als Wissenschaft an und für sich wichtig, wie es z. B. die Naturphilosophie ist, als Konstruktion der merkwürdigsten aller Produkte und Erscheinungen, oder Konstruktion einer ebenso in sich geschlossenen

und vollendeten Welt, als es die Natur ist. Der begeisterte Naturforscher lernt durch sie die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunst und die Art, wie die sinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch diese selbst sinnbildlich erkennen.

Der innige Bund, welcher die Kunst und Religion vereint, die gänzliche Unmöglichkeit, einerseits der ersten eine andere poetische Welt als innerhalb der Religion und durch Religion zu geben, die Unmöglichkeit auf der andern Seite, die letztere zu einer wahrhaft objektiven Erscheinung anders als durch die Kunst zu bringen, machen die wissenschaftliche Erkenntnis derselben dem echten Religiösen auch schon in dieser Beziehung zur Notwendigkeit.

Endlich gereicht es demjenigen, der unmittelbar oder mittelbar Anteil an der Staatsverwaltung hat, zu nicht geringer Schande, weder überhaupt für die Kunst empfänglich zu sein, noch eine wahre Kenntnis von ihr zu haben. Denn wie Fürsten und Gewalthaber nichts mehr ehrt, als die Künste zu schätzen, ihre Werke zu achten und durch Aufmunterung hervorzurufen: so gewährt dagegen nichts einen traurigeren und für sie schimpflicheren Anblick, als wenn diejenigen, welche die Mittel haben, diese zu ihrem höchsten Flor zu befördern, dieselben an Geschmacklosigkeit, Barbarei oder einschmeichelnde Niedrigkeit verschwenden. Wenn es auch nicht allgemein eingesehen werden könnte, daß die Kunst ein notwendiger und integranter Teil einer nach Ideen entworfenen Staatsverfassung ist, so müßte wenigstens das Altertum daran erinnern, dessen allgemeine Feste, verewigende Denkmäler, Schauspiele, so wie alle Handlungen des öffentlichen Lebens nur verschiedene Zweige Eines allgemeinen objektiven und lebendigen Kunstwerks waren.

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.